METAFÍSICA TOMISTA

ONTOLOGÍA, GNOSEOLOGÍA Y TEOLOGÍA NATURAL

JESÚS GARCÍA LÓPEZ

METAFÍSICA TOMISTA

ONTOLOGÍA, GNOSEOLOGÍA Y TEOLOGÍA NATURAL

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA NÚM. 14

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Primera edición: Febrero 2001

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 – Fax: (34) 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-1847-3
Depósito legal: NA 306-2001

Imprime: LINE GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, 11. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

V. LA NOCIÓN DE OBJETO

VI. LAS NOCIONES DE COSA, ALGO Y REALIDAD

VII. LAS NOCIONES DE UNO Y DE MUCHOS

VIII. LA NOCIÓN DE ORDEN

IX. LA NOCIÓN DE VERDADERO

X. LA NOCIÓN DE FALSO

XI. LA NOCIÓN DE BUENO

XII. LA NOCIÓN DE MALO

XIII. LA NOCIÓN DE ACTO

XIII. EL PRINCIPIO DEL ORDEN

TERCERA PARTE

TEOLOGÍA NATURAL

I. Los grados del conocimiento humano de Dios

II. LA DEMOSTRABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. La Metafísica como Ciencia General

La Metafísica puede ser concebida de estas dos maneras distintas: como Ciencia General y como Ciencia Fundamental. Vamos a examinar esas dos concepciones, comenzando por la primera.

Toda ciencia está, objetivamente hablando, integrada por una serie de enunciados que, o bien son propuestos como teoremas que se han de demostrar, o bien como axiomas, que no se demuestran, pero en los que se apoya la demostración de los teoremas.

Pues bien, tanto los teoremas como los axiomas constan de dos o más nociones o conceptos simples, convenientemente relacionados por la afirmación (relación de conveniencia o de identidad), o por la negación (relación de discrepancia o de oposición). Sean, por ejemplo, estos dos axiomas: "el todo es mayor que cada una de sus partes" y "una cosa no puede ser y no ser simultáneamente y bajo el mismo aspecto".

En el primero de esos axiomas se encuentran las siguientes nociones: "todo", "mayor", "parte" o "cada parte", que están enlazadas mediante la afirmación "es". Sin esas nociones no podría formularse tal axioma, o sea, que sin la comprensión de tales nociones, el axioma carecería de sentido, sería ininteligible. Y lo mismo, si esas nociones no estuvieran convenientemente enlazadas por la cópula "es".

Por su parte, el segundo de los axiomas señalados consta de estas otras nociones: "cosa", "ser", "no ser", "simultáneamente" y "aspecto" o "el mismo aspecto", convenientemente relacionadas todas ellas y también contrapuestas por la negación "no" o "no puede". Y lo mismo que en el caso anterior, el axioma sería incomprensible si no se comprendieran todas esas nociones, y si no estuvieran relacionadas y contrapuestas por la susodicha negación.

En cuanto a los teoremas, cualesquiera que sean, es claro que ocurre lo mismo. Todos constan de nociones, al menos de dos, y también hay en ellos una relación, una afirmación o una negación. Ejemplos: "el calor es la causa de la dilatación de los cuerpos" o "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos". No es preciso insistir en algo tan sencillo.

Ahora bien, como nadie nace con todas las nociones científicas en su cabeza, y además convenientemente delimitadas y aclaradas, esto es, definidas, es evidente que, para progresar en cualquier ciencia y en todas ellas, tiene que haber algún procedimiento adecuado de aclaración y delimitación de las nociones. ¿Cuál es ese procedimiento?

Por lo que atañe a las nociones propias de cada ciencia, la tarea de definirlas corresponde, sin duda, a la ciencia en cuestión. Así, es la Física la que tiene que decirnos lo que debemos entender por "calor" y por "dilatación"; y es la Geometría la que tiene que aclararnos qué sea "triángulo", qué sea "ángulo" y qué sea "ángulo recto".

Pero ¿qué decir de las nociones que son comunes a todas las ciencias o a una buena parte de ellas? ¿A quién corresponde aclararlas? ¿O es que no es necesario aclararlas y definirlas correctamente, sino que el propio instinto intelectual de cada persona, o la difusa cultura que proporciona el lenguaje ordinario, son suficientes?

Si se tratara simplemente de mantener una conversación, no demasiado precisa ni comprometida, sobre materias de interés general, dentro del llamado "conocimiento vulgar", es decir, sin alcance científico, es probable que bastara con ese lustre superficial que nos proporciona el lenguaje ordinario. Pero no es así, sino que se trata precisamente de hacer ciencia, y de hacerla con el mayor rigor y exactitud que nos sea posible. Por tanto, se necesita una ciencia, pues "científica" es la tarea que se le asigna, que llene ese vacío de un verdadero saber que, respecto a tales nociones comunes, tenemos todos.

Y digo todos, no sólo los indoctos, sino también los cultivadores de saberes particulares, o de ciencias concretas muy desarrolladas y complejas. Porque ni el físico, ni el químico, ni el biólogo, ni el matemático, ni el sociólogo, ni el historiador, etc., se cuidan nunca de aclarar esas nociones comunes a todas las ciencias, como son las nociones de "ser", de "esencia", de "unidad" y de "multitud", de "orden", de "verdad" y de "falsedad", de "bien" y de "mal", de "acto" y de "potencia", de "sustancia" y de "accidente", de "causa" y de "efecto", de "fin" y de "medio", de "materia" y de "forma", y muchas más que ciertamente utilizan todas o casi todas las ciencias, en puntos centrales de sus razonamientos o investigaciones, dándolas por sabidas, pero en realidad desconociéndolas casi por entero. Y esto sin contar que, en las mismas definiciones que cada científico hace de las nociones propias de su ciencia, echa, sin duda, mano de otras nociones que ya no le son propias, sino que toma de prestado del lenguaje común.

Pues bien, esta es la tarea que corresponde a la Metafísica entendida como Ciencia General; tarea que se cumple en varias etapas y con variados procedimientos.

En varias etapas porque, en primer lugar, hay que aclarar y delimitar convenientemente cada una de esas "nociones comunes", y, en segundo lugar, hay que buscar las relaciones entre ellas, y si unas están contenidas en otras, y si hay una primera, a la que haya que referir todas las demás, o son, más bien, totalmente independientes entre sí.

Y con variados procedimientos porque, comenzando por la definición nominal de los términos que expresan dichas nociones, habrá que llegar después a establecer su definición o descripción real; y, si un mismo término puede tomarse en varios sentidos (por ejemplo, si el término "causa" se toma en un sentido en Física, y en otro en Historia, y en otro en Lógica, etc.), habrá también que señalarlos todos y describirlos convenientemente; y por último, habrá que ver si se trata de sentidos enteramente diversos (o sea, si tales términos son "equívocos"), o si se trata de sentidos semejantes (o sea, si tales términos son "análogos"). Y si lo son, de qué "analogía" se trata.

Veremos todo ello en su momento, con el detenimiento requerido.

2. La Metafísica como Ciencia Fundamental

Pero la Metafísica no sólo hay que entenderla como Ciencia General, sino también como Ciencia Fundamental. En efecto, no solamente es necesario tener claras y bien delimitadas las nociones comunes a todas las ciencias, o a la mayor parte de ellas, sino que es también necesario dilucidar y corroborar el valor absoluto de los "principios generales" en que las ciencias se apoyan; porque si los principios, que son como los cimientos del edificio del saber, se desmoronan, también, con ellos, se resquebraja, se desmorona y finalmente se hunde todo el edificio.

¿Y cuáles son esos principios o fundamentos del saber?

En primer lugar, los "principios gnoseológicos". Así como hay en toda ciencia nociones que son propias suyas y que ellas mismas aclaran y delimitan, y también otras nociones que no les son propias, sino comunes a todas, y que tiene que aclarar y delimitar la Metafísica; así también en el orden de los enunciados, hay algunos que son demostrados en cada ciencia, o sea, los teoremas de esa ciencia, pero hay otros, los llamados "principios gnoseológicos", que no son demostrados en esa ciencia, sino que, o bien se toman por evidentes, como axiomas de esa ciencia, o bien se toman de prestado de otra ciencia superior, como postulados, que se dilucidan y demuestran en esa ciencia superior. Y estos son los "principios gnoseológicos generales o básicos".

Pensemos, por ejemplo, en el principio de "causalidad eficiente", cuya formulación más común dice así: "todo lo que comienza a ser tiene una causa que lo produce". Es evidente que todas o casi todas las ciencias echan mano de ese "principio gnoseológico" y que lo aplican en sus demostraciones, como ocurre cuando un físico demuestra que el calor es causa de la dilatación de los cuerpos, o un astrónomo demuestra que el movimiento de rotación de la tierra sobre su eje es causa de la sucesión del día y de la noche. Pero ¿cómo saben el físicp o el astrónomo que el principio de causalidad eficiente es universalmente válido? ¿Acaso es un axioma evidente de suyo, tanto dentro de cada ciencia, como en el conjunto del saber humano?

Evidente de suyo no parece que sea, pues sabemos de bastantes pensadores que lo han puesto en duda e incluso que lo han negado. Luego tiene que ser objeto de justificación o corroboración, con la argumentación oportuna, o acaso con la manifestación de su evidencia, en algún momento o en alguna parte. Pero ¿quién llevará a cabo esa tarea? ¿Cada uno de los científicos que lo utiliza, y lo da por válido? No ocurre de hecho así, pues ninguno de los cultivadores de las ciencias particulares se detiene a examinar y justificar tal principio. Luego la tarea de formularlo correctamente y de justificarlo debe corresponder a una ciencia general, que extienda sus servicios o su acción protectora a todas las otras ciencias, y que sea, por ello, superior a las mismas. Esa ciencia general y superior es la Metafísica, que, por defender o corroborar los fundamentos de las demás ciencias, bien puede concebirse como Ciencia Fundamental.

Pero los principios en los que las ciencias se apoyan no son solamente de índole "cognoscitiva", sino también de índole "real". Porque las ciencias, objetivamente consideradas, son, antes que nada, "sistemas lógicos" o construcciones mentales en las que están trabadas las conclusiones con las premisas, o los teoremas con los axiomas y los principios gnoseológicos, todo ello de acuerdo a ciertas leyes de implicación o de inferencia, ya inductiva, ya deductiva.

Pero las ciencias son también, de algún modo, "sistemas reales", pues son las mismas cosas reales, con sus relaciones y sus interacciones, las que sirven de base a aquellas construcciones mentales; y la mayor perfección de una ciencia consiste en reflejar con la mayor fidelidad posible el conjunto o el sistema de cosas reales sobre que versa. Por consiguiente, en cada ciencia y en todas ellas, hay también unos "principios reales" en los que descansan o se apoyan.

En efecto, todas las ciencias dependen, en último término, de que existan las cosas reales en su conjunto, y que tales cosas sean como son, que tengan estas o aquellas naturalezas, que obren o actúen como lo hacen, etc. Pues bien, todo eso es contingente, o sea, que las cosas podrían no existir, y podrían ser y obrar de manera distinta a como son y obran.

Por eso, a quien se plantea alguna vez la cuestión más radical que cabe proponer, a saber, "¿porqué existe algo y no, más bien, nada?", no le puede bastar

con la atenencia a los datos experimentales y la aceptación de los principios gnoseológicos. Por el contrario, son esos mismos principios gnoseológicos los que le empujarán a buscar un Fundamento real último, un Principio ontológico absolutamente radical. Fundamento o Principio que desde siempre se ha designado con el nombre de "Dios".

Y aquí es donde la Metafísica ejerce su principal misión en relación con las exigencias intelectuales más profundas del ser humano: la misión de demostrar la existencia de Dios y de desvelar, siquiera sea pobremente, los admirables atributos que a Dios competen. Cumpliendo esa misión, la más ardua que cabe acometer en el orden científico, es como la Metafísica se hace acreedora, con el más pleno derecho, a que se la conciba como Ciencia Fundamental.

Porque la Metafísica, en tanto que defensora de los "principios gnoseológicos" de todas las ciencias, o sea, como Teoría del Conocimiento, es ya, sin duda, Ciencia Fundamental; pero en tanto que descubridora e investigadora del "Principio ontológico supremo", o sea, como Teología Natural, es todavía más fundamental, es, en el orden puramente humano, la Ciencia más Fundamental de todas.

3. El método de la Metafísica

En cuanto al método que deba utilizar la Metafísica para llevar cumplidamente a cabo su tarea hay que comenzar por decir que no es el mismo para la Metafísica entendida como Ciencia General, que para la Metafísica concebida como Ciencia Fundamental. Para lo primero basta con el método del análisis y la síntesis "lógicos"; para lo segundo, hay que utilizar, además, los métodos del análisis y la síntesis "etiológicos" y del análisis y la síntesis "teleológicos". Pero describamos brevemente estos métodos.

En general, el análisis y la síntesis son procesos mentales, propios de nuestra razón, en su esfuerzo por conocer y explicar mejor los objetos de sus indagaciones. Con el análisis la razón humana procede desde lo que es más conocido o más obvio, a lo que es menos conocido o más difícil de conocer; y a la inversa, la síntesis es el proceso de la misma razón, cuando vuelve sobre sus propios pasos, o sea, cuando partiendo del resultado del análisis, vuelve a su punto de partida para iluminarlo con una nueva luz.

Y hay cuatro modos de llevar a cabo el análisis y la síntesis. El primero, que se llama "hololόgico", consiste en partir de un "todo integral" para llegar, por análisis, a sus "partes integrantes", y luego recomponer, por síntesis, dicho "todo" partiendo de sus "partes". El segundo, llamado "etiológico", consiste en partir de algún "efecto" para llegar, por análisis, a su "causa eficiente", y luego

volver, por síntesis, a la consideración del "efecto" a la luz de la "causa" que lo produce. El tercero, que se llama "teleológico", consiste en arrancar de un "fin" para llegar, por análisis, a los "medios" que conducen a él, y luego volver, por síntesis, hacia el "fin" para alcanzarlo precisamente por tales "medios". Finalmente, el cuarto modo de análisis y síntesis, llamado "lógico" consiste en partir de unos conceptos para pasar, por el análisis de ellos, a otros conceptos, y volver, después, por síntesis, de estos últimos conceptos a los primeros.

Detengámonos un poco más en este último modo de análisis y síntesis. Hay una diferencia fundamental entre él y los otros tres. Los tres primeros, en efecto, aunque son procesos mentales, versan, sin embargo, sobre cosas reales, y así van desde una cosa (un todo integral, un efecto, un fin) a otra cosa (unas partes integrantes, una causa eficiente, unos medios). En cambio, el análisis y la síntesis "lógicos" van de unos conceptos a otros conceptos.

Pero este ir de unos conceptos a otros puede hacerse de tres maneras, pues tres son las operaciones de la razón, a saber, la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio.

En la simple aprehensión, encontramos, en efecto, un movimiento de ascenso, o de análisis, por el que se va desde nociones más concretas, como las específicas, o las de géneros próximos, a nociones más abstractas, como las de géneros remotos y hasta supremos, y este movimiento se llama "abstracción". Pero hay también un movimiento de descenso, o de síntesis, por el que se va desde las nociones más abstractas a las nociones más concretas, contenidas potencialmente en ellas, y a este movimiento se le llama "concreción" y también "división".

En el juicio está claro el análisis o la separación de conceptos en los juicios negativos, y asimismo está clara la síntesis o unión de conceptos en los juicios afirmativos. Por lo demás, los resultados de ambas clases de juicios, los negativos y los afirmativos, constituyen los llamados "enunciados", que son también conceptos. Conceptos no simples, como lo son las nociones, sino complejos o compuestos, pues constan al menos de dos nociones, la del sujeto y la del predicado, que se encuentran separadas por la negación, o unidas por la afirmación.

Finalmente, en el raciocinio se encuentra también el análisis y la síntesis "lógicos", que se verifica entre conceptos complejos, es decir, entre enunciados, formando los "argumentos" o "demostraciones". Así, por ejemplo, en un "silogismo" se coordinan las premisas y la conclusión en un doble proceso de análisis y síntesis. El análisis es el que va desde la conclusión a las premisas, pues cuando se trata de demostrar una tesis, que habrá de ser la conclusión del argumento que a tal fin se construye, se comienza por buscar un término medio, que pueda coordinarse, afirmativa o negativamente, con cada uno de los dos términos (sujeto y predicado) de la susodicha tesis, y de esa coordinación resultan las premisas. Por eso se trata de un análisis o de un ascenso. Pero luego viene la

síntesis o el descenso, cuando, puestas las premisas y coordinadas entre ellas, se procede hasta la conclusión, o sea, la tesis que se trataba de demostrar.

Supuesto todo ello, es claro que la Metafísica concebida como Ciencia General se puede elaborar enteramente usando sólo del análisis y la síntesis "lógicos". Porque de lo que se trata, como dijimos, es de aclarar y delimitar las nociones comunes, para lo que bastan la abstracción y la concreción, y de comparar entre sí dichas nociones, para lo que puede usarse el juicio comparativo, tanto afirmativo como negativo, y finalmente, de dar razón de todo ello, para lo que debe recurrirse a los raciocinios o a las demostraciones de ellos resultantes.

Por lo demás, y dentro del cometido central de la tarea que le es propia, también la Gnoseología (parte de la Metafísica entendida como Ciencia Fundamental) puede elaborarse con el solo uso del análisis y la síntesis "lógicos", pues al fin y al cabo de lo que se trata es de aclarar y defender los "principios gnoseológicos" del saber humano. Pero no así la Teología Natural (la otra parte esencial de la Metafísica concebida como Ciencia Fundamental). En efecto, para la búsqueda del primer Principio real de todo lo existente se necesita usar el análisis y la síntesis "etiológicos" y también "teleológicos". Y, por supuesto, sin dejar de echar mano asimismo del análisis y la síntesis "lógicos".

PRIMERA PARTE

ONTOLOGÍA

I

LA NOCIÓN DE ENTE

1. Definición nominal de "ente"

"Ente" es, ante todo, el participio activo del verbo "ser", y como tal significa "el que es", o mejor, "lo que es". En latín (*ens, entis)*, de donde inmediatamente deriva, tiene igual función y significado; y lo mismo hay que decir de su correspondiente en griego (ὄν, ὄντος).

Pero "ente" puede ser también tomado como nombre sustantivo, y ciertamente con el mismo significado anterior, aunque con una pequeña diferencia de matiz. Para entender esto consideremos otra palabra cualquiera del mismo estilo, por ejemplo, la palabra "estudiante". También ella es, ante todo, el participio activo del verbo "estudiar", y su significado, por tanto, es el siguiente: "el que estudia". Mas, como es claro, también la palabra "estudiante" puede ser tomada como nombre sustantivo, y la diferencia de matiz que su significado adquiere entonces es ésta: que antes, cuando se tomaba como participio, lo significado *in recto* era el "acto de estudiar", mientras que lo significado *in obliquo* era el "sujeto que estudia"; y en cambio, ahora, cuando se toma como nombre sustantivo, es al revés, que lo significado directamente es el sujeto que estudia, y lo significado indirectamente es el acto mismo de estudiar. Por eso, tomando esa palabra como nombre, puede aplicarse perfectamente a una persona que esté matriculada en unos estudios, aunque de hecho estudie poco o nada; pero, si se toma como participio, sólo puede aplicarse correctamente a la persona que estudia y en tanto que está estudiando.

Pues bien, eso mismo es lo que ocurre con la palabra "ente". Cuando se toma como participio significa *in recto* el acto mismo de ser, e *in obliquo* el sujeto que es o que tiene ser. Pero si se toma como nombre sustantivo, es al revés: su significación recta o directa es el sujeto que es, y su significación oblicua o indirecta, el acto de ser mismo.

No es de extrañar, por tanto, que, cuando se quiere subrayar el matiz concreto que se da a la palabra "ente", se usen otras palabras. Y así, para designar al ente como nombre, se usa en ocasiones la palabra "cosa" que destaca más *lo que* es que el *ser mismo*, y para designar al ente como participio se usa frecuen-

temente la expresión "lo existente" y también "lo real", aunque, en su momento, convendrá hacer otras precisiones sobre este punto.

2. Descripción real de la noción de ente

Aclarado el nombre con el que designamos a esta noción, vamos a tratar ahora de aclarar o de describir la noción misma a la que nos estamos refiriendo.

Para empezar digamos que se trata de una noción compleja o compuesta, puesto que entraña dos elementos, aunque estrechamente vinculados, el del sujeto que detenta el acto de ser y el acto de ser mismo de ese sujeto.

Por lo que se refiere al sujeto del acto de ser, todo lo que podemos por ahora decir es que está siempre dotado de alguna consistencia o modo de ser. Lo que es o existe siempre es algo determinado, y determinado hasta en su misma singularidad, pues las determinaciones abstractas y generales, que pueden, sin duda, darse en la mente, como objetos de otros tantos actos de intelección, no pueden, sin embargo, en ese estado de abstracción y generalidad, ser, existir o darse en la realidad. Así, pues, el sujeto del ser, o el primer elemento del ente, es una esencia enteramente determinada, es decir, que entraña determinaciones genéricas y específicas, pero también individuales, en suma es *esta* esencia.

Pero ¿qué es una esencia y en qué puede consistir su determinación completa hasta llegar al individuo? Esta pregunta tendrá que ser contestada más tarde.

Pasemos ahora al otro elemento del ente, o sea, el ser. Es, sin duda, el más importante, el decisivo a la hora de describir al ente. El sujeto del ser es siempre una esencia determinada, pero una cualquiera, no necesariamente ésta o aquélla. Cualquier esencia, siempre que lo sea de verdad y no una amalgama de notas contradictorias, incompatibles entre sí, puede ciertamente hacer de sujeto de un acto de ser o de existir. Pero el ser mismo es algo mucho más simple y, por decirlo así, más unívoco. Se nos presenta como una pura actualidad, como un darse efectivo en la realidad, como lo que pone precisamente en la realidad, o sea, fuera de la mente y fuera de la nada, a cualquier esencia de la que puede decirse que existe en ese momento.

También sobre esa pura actualidad del ser habremos de volver más adelante, y entonces se verá que hay varios modos de ser; que no es la misma actualidad la que confiere el ser "sustancial" y la que confiere el ser "accidental", o la actualidad del ser "inmortal" y la del ser "mortal" o "transitorio". Por lo cual tampoco se puede decir que el "ser" sea unívoco. Pero no podemos adelantar las cosas. Trataremos después, más despacio, todo este asunto.

Pero sí que podemos decir ahora que entre el sujeto del ser y el acto del ser se da una estrecha unidad en el seno del ente. Porque indudablemente el sujeto del ser (la esencia individual que sea) no es una "cosa", y tampoco es una "cosa" el mismo ser. Ya hemos visto que "cosa" es sinónimo de "ente", y por tanto toda cosa tiene una esencia y un ser, lo que nos llevaría a un proceso al infinito. Esencia individual y ser no son, pues, dos cosas, sino dos elementos o principios constitutivos de cada cosa, de cada ente.

Y se encuentran indisolublemente unidos, pues es imposible que la esencia se dé en la realidad si no tiene ser, y asimismo es imposible que se dé el ser sin alguna esencia. La noción de ente encierra así complejidad, entraña una cierta composición, al menos mental; pero no es una noción dividida, sino unitaria: la noción de "lo que es", "lo que existe", noción generalísima, que se extiende a todo, excepto a lo enteramente irreal, o si se quiere, a la pura nada.

3. La prioridad de la noción de ente

La noción de ente tiene, sin duda, cierta prioridad sobre todas las demás nociones. No ciertamente en el orden cronológico, como si fuera la primera noción que, de manera explícita y precisa, formara el intelecto humano, todo intelecto humano; pero sí en cuanto a su naturaleza o contenido, porque todas las demás nociones la suponen o la contienen dentro de sí mismas.

En efecto, partamos de la noción que partamos, sea más abstracta, sea más concreta, si nos ponemos a analizarla, encontraremos en ella al "ente" o a la "cosa" como trasfondo último, como resultado final de la tarea analizadora. Si partimos, por ejemplo, de la noción de "perro", veremos, al analizarla, que se trata de un animal, y que un animal es un viviente, y que un viviente es una sustancia, y que una sustancia es un ente, algo que existe. Y así en todas las nociones. Lo mismo ocurre cuando queremos, no analizar una noción dada, sino construir una noción nueva; lo primero de que tenemos que echar mano es de la noción de ente, es el punto partida necesario para elaborar cualquier noción real.

Por consiguiente, la prioridad que tiene la noción de ente sobre todas las demás es más de carácter formal que material, o sea, que en toda noción o con toda noción se forma también la noción de ente, como la primera formalidad necesaria de su constitución; de parecida manera que, cuando vemos una cosa cualquiera, lo primero que vemos, la primera formalidad "visible" que captamos en ella, es el "color" más o menos iluminado, pues nada puede ser visto sin el color iluminado que nos lo hace visible.

Y también puede decirse que, en algún aspecto, el ente es lo primeramente conocido por nuestro intelecto, incluso cronológicamente hablando. En efecto,

en el orden del conocimiento confuso, el ente (no ciertamente abstraído, sino embebido o concretado en alguna cosa sensible, dada a nuestros sentidos) es lo primero que de una manera absoluta concibe el intelecto humano, todo intelecto humano. Pero claro está que en el orden del conocimiento confuso, pues si se trata de un conocimiento claramente delimitado o preciso, y con el grado de abstracción requerido, la noción de ente no es entonces la primera que formamos, dado que su elaboración es difícil y exige una buena dosis de esfuerzo intelectual.

4. El carácter trascendental de la noción de ente

Además de la susodicha prioridad sobre las demás nociones, tiene la noción de ente otra característica muy peculiar que se conoce con el nombre de "trascendentalidad". Se trata de lo siguiente: el ente se puede atribuir o predicar, como es obvio, de todas las cosas, y ello no sólo expresando lo que hay de común a todas ellas, sino también –y esto es lo extraño– lo que hay de propio o privativo de cada una. Veámoslo despacio.

Entre la noción de ente y las nociones genéricas o específicas hay estas dos diferencias esenciales: primera, las nociones genéricas o específicas no se pueden atribuir a todas las cosas, sino sólo a algunas de ellas, y en cambio la noción de ente se puede atribuir a todo, como ya se ha dicho; segunda, las nociones genéricas o específicas no contienen más que lo que es común a todos los "sujetos" a los que se extiende ese género o esa especie, pero la noción de ente no sólo contiene lo que es común a todos los entes, sino también lo que es propio de cada uno.

Pues bien, la primera de esas diferencias es fácil de explicar. Los géneros, aunque se trate de los llamados "géneros supremos", no se extienden a todo lo que existe, sino a un sector o ámbito determinado de la realidad. Y mucho más ocurre esto con las especies. Poniendo ejemplos de los "géneros supremos", tenemos que el género de la "sustancia" no comprende el género de la "cualidad", ni el de la "relación", ni el de la "acción", etc.. En cambio, la noción de ente se extiende a todo, a las sustancias que son entes "en sí", a las cualidades que son entes accidentalmente "determinativos" de las sustancias, a las relaciones, que son entes "conectivos" de unas sustancias con otras, etc.

En cuanto a la segunda diferencia, la explicación que cabe dar es la siguiente. Para formar una noción genérica o específica se procede, por abstracción, a retener las notas que son comunes a las especies de un mismo género, o a los individuos de una misma especie, y al mismo tiempo, se prescinde, o se dejan de considerar las notas características de cada una de las especies encerradas en

ese género, o de cada uno de los individuos contenidos en esa especie. Y de modo análogo, cuando se trata de concretar, o sea, de descender de las nociones genéricas a las específicas, o de las especies a los individuos, lo que se hace es añadir las diferencias de que antes se había prescindido, o sea, que a los géneros se añaden las diferencias específicas, y a las especies se les añaden las diferencias individuales.

Sin embargo, en la noción de ente no ocurre lo mismo. Porque las diferencias que dividen a los entes son también, en algún sentido, entes; ya que si no lo fueran, serían realmente nada, y la nada no puede diferenciar a unos entes de otros. De suerte que la misma noción de ente ha de servir para expresar, tanto lo que todos los entes tienen de común, como lo que cada ente tiene de propio y exclusivo.

Y por eso la noción de ente no se puede formar por abstracción precisiva, como se forman las nociones genéricas o específicas, sino que se ha de formar por abstracción confusiva, o sea, embebiendo confusamente en dicha noción universal de ente todas las diferencias entre los entes. Y así la noción de ente, además de contener explícitamente lo que es común a todos los entes, contendrá también, aunque ahora de modo implícito y confuso, lo que es privativo y distintivo de cada ente.

Y cuando se produzca el movimiento inverso a la abstracción, o sea, la concreción de esa noción universal de ente a cada ente o a cada modalidad de entes, el procedimiento adecuado no será añadir a dicha noción otras nociones distintas y exteriores que expresen las diferencias entre los entes, sino más bien sacar o extraer de la misma noción de ente lo que ya se contenía en ella de modo implícito; es decir, hacer explícito y claro lo que antes era sólo implícito y confuso.

Si se quiere profundizar algo más en esta característica de la noción de ente, se puede también tener en cuenta que las nociones genéricas y específicas, precisamente porque no abarcan toda la realidad, pueden muy bien dejar fuera de ellas a las diferencias, ya genéricas, ya específicas, ya individuales, que luego se les unirán o añadirán, en el proceso de la concreción. Pero, evidentemente, que ese "dejar fuera" no es posible cuando la noción de que se trata es la de ente, que se extiende a todo. Porque lo único que queda fuera de la noción de ente es el no ente, o sea, la nada absoluta, y es claro que la nada no puede constituir ninguna diferencia entre los entes. Por eso si las diferencias que distinguen a unos entes de otros se encontraran fuera de la noción de ente, tales diferencias no serían entes, no existirían, y en consecuencia no habría muchos entes, sino uno solo. Conclusión que choca abiertamente con la experiencia más elemental.

En suma, la noción de ente no es ningún género, ni siquiera el género último o absolutamente superior, el género de todos los géneros, sino que es una noción trascendental.

II

ANALOGÍA DE LA NOCIÓN DE ENTE

1. Noción y división de la analogía en general

La analogía en general es un modo de predicabilidad según la cual un cierto predicado se atribuye a distintos sujetos, parte en el mismo sentido y parte en sentidos diversos. Es por ello una predicabilidad intermedia entre la mera univocidad (el mismo predicado tomado siempre en el mismo sentido) y la pura equivocidad (el mismo predicado tomado cada vez en sentidos diferentes).

Para entender esto mejor es preciso distinguir aquí dos órdenes: *a*) el de las palabras o términos, y *b*) el de los sentidos de dichas palabras, o sea, las nociones. Por lo que se refiere a las palabras, las hay unívocas (las mismas palabras y los mismos sentidos), equívocas (las mismas palabras con sentidos diferentes), y análogas (las mismas palabras con sentidos parecidos, pero no iguales). Mas por lo que atañe a las nociones, las hay unívocas (las mismas siempre) y análogas (nociones parecidas o semejantes), pero no equívocas, ya que la equivocidad se da sólo en el orden de las palabras, pero no en el de las nociones.

La analogía, pues, equivale a la semejanza, concretamente a la semejanza de los sentidos con que una misma palabra se aplica a varios sujetos; porque la semejanza no es la completa igualdad (en este caso el sentido sería siempre el mismo, único); ni es tampoco la completa diversidad (en este caso los sentidos serían completamente diferentes); sino que es lo que coincide en parte y en parte difiere. Así, pues, predicar analógicamente una palabra es hacerlo en sentidos semejantes.

Ahora bien, la analogía es de varias clases, y fundamentalmente de dos: de atribución y de proporcionalidad, o sea, de semejanza absoluta o de formas, y de semejanza relativa o de relaciones. En efecto, una cosa puede ser semejante a otra porque sus formas o naturalezas son parecidas, en parte coincidentes y en parte discrepantes; pero también puede ocurrir que la semejanza se dé entre relaciones o comparaciones de unas cosas respecto de otras, y no entre sus formas. Así, si llamamos "hoja" a la hoja del árbol y a la hoja del libro, la semejanza la establecemos entre formas (y esta sería la analogía de atribución); pero si llamamos "doble" a la relación que hay entre 2 y 4, y también a la que hay

entre 8 y 16, aquí la semejanza se establece entre relaciones, no entre formas (y esta sería la analogía de proporcionalidad).

Pero todavía es posible y conveniente considerar ciertas subdivisiones dentro de cada uno de esos modos distintos de analogía. Y así, dentro de la analogía de proporcionalidad, deben distinguirse la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de proporcionalidad metafórica, mientras que dentro de la analogía de atribución, deben diferenciarse, primero, la analogía de atribución intrínseca y la analogía de atribución extrínseca, y, en segundo lugar, dentro de la primera, o sea, dentro de la intrínseca, habrá también que distinguir entre la analogía de atribución propia y la analogía de atribución metafórica.

Pues bien, se llama analogía de atribución intrínseca a aquella en la que lo significado con el nombre análogo se realiza intrínsecamente en todos los analogados, aunque con orden de prioridad y posterioridad. De esta suerte, hay un analogado, el llamado primero o principal, en el que lo significado por el nombre análogo se realiza de manera plena y originaria, y hay otro u otros analogados, los llamados analogados secundarios, en los que lo significado por el nombre análogo se realiza de manera deficiente y derivada. Como ocurre, por ejemplo, con el bien, que se realiza de manera plena y originaria en el fin, que es su primer analogado, y de manera deficiente y derivada en los medios, que constituyen sus analogados secundarios.

Pero se llama analogía de atribución extrínseca a aquella en la cual lo significado por el nombre análogo se realiza intrínsecamente en uno sólo de sus analogados, el primero o principal, mientras que en los otros analogados, o sea, en los secundarios, no se realiza en absoluto, aunque se les aplique ese nombre análogo en base a ciertas relaciones que dichos analogados secundarios guardan con el analogado principal. Como ocurre con lo santo, que se realiza intrínsecamente en la persona santa (primer analogado), pero no en un libro o en un lugar (analogados secundarios), a los que, sin embargo, se les aplica el apelativo de santos (libro santo, lugar santo), por la relación que guardan con la persona santa (un libro escrito por un santo, o un lugar habitado por un santo).

Por su parte, como hemos dicho, la analogía de atribución intrínseca puede ser propia y metafórica. Y es propia cuando, ya sea en el analogado principal, ya sea en el secundario, el sentido dado al nombre análogo expresa la totalidad de la esencia a la que se refiere; en cambio, es metafórica cuando, no en el analogado principal, pero sí en el secundario, el sentido dado al nombre análogo expresa, no la esencia entera a la que se refiere, sino sólo algunas de las notas características o propias de dicha esencia. Por ejemplo, dentro de la analogía intrínseca y propia, la expresión "causa eficiente" se atribuye propiamente tanto a la causa principal como a la causa instrumental, pero con orden de prioridad y posterioridad, pues la causa principal es causa eficiente en sentido pleno y originario, mientras que la causa instrumental es causa eficiente en sentido defi-

ciente y derivado. Y dentro de la analogía intrínseca y metafórica, la palabra "espina" se atribuye, según la totalidad de su esencia, y por ello propiamente, a las espinas de un rosal, pero sólo en alguna de sus características, y por ello metafóricamente, a alguna pena honda y lacerante.

Por su parte, tenemos una analogía de proporcionalidad propia cuando lo significado por el nombre análogo se realiza propiamente en las relaciones semejantes que guardan entre sí varios términos comparados dos a dos. Como ocurre con la palabra "conocimiento" que entraña cierta relación entre las distintas facultades cognoscitivas y los objetos de las mismas; y así se dice que la vista se comporta respecto de los colores de modo semejante a como lo hace el oído respecto de los sonidos, o a como lo hace la memoria respecto de los recuerdos, o a como lo hace el intelecto respecto de las esencias. En todos esos casos se habla propiamente de "conocimiento", pero no de modo unívoco, sino analógicamente.

Finalmente, tenemos una analogía de proporcionalidad metafórica cuando lo significado por el nombre análogo se realiza propiamente en una relación entre dos términos, pero impropiamente (o sea, metafóricamente) en otra u otras relaciones, también entre dos términos. O sea, que en el primer caso la relación en cuestión atañe a la totalidad de la esencia de que se trata, mientras que en el segundo no se refiere a la totalidad de dicha esencia, sino sólo a alguna de sus características peculiares. Así, por ejemplo, puede decirse que "nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir", porque la relación entre nuestras vidas y el morir es de algún modo semejante, pero no en todo, sino sólo en alguna de sus características, a la relación entre los ríos y la mar.

2. La analogía de la noción de ente

Después de esta descripción general de la analogía y de sus modos, lo primero que hay que decir es que el ente es análogo, tanto por lo que se refiere al nombre, como por lo que se refiere a la noción.

En efecto, si el nombre y la noción de ente fueran unívocos su significado y su contenido serían siempre el mismo, lo que sólo podría ocurrir si la noción de ente prescindiera perfectamente de sus diferencias y modos intrínsecos, es decir, si fuera una noción genérica. Pero ya hemos visto que es imposible que la noción de ente sea genérica. Luego ni el nombre de ente ni su noción pueden ser unívocos. Y es que si la noción de ente prescindiera de sus diferencias, o sea, si las diferencias entre los entes no fueran también entes y, por consiguiente, no existieran, entonces no habría muchos entes, sino uno solo. Habría que propugnar el "monismo".

Pero tampoco el nombre de ente puede ser equívoco, pues si lo fuera no habría nada de común entre los entes. La palabra "ente" significaría en cada ocasión cosas completamente diferentes, y no sería posible el lenguaje, ni el conocimiento ordenado y coherente del universo. No habría cosmos, sino caos; el no ser se confundiría con el ser; no habría certeza alguna, sino total incertidumbre y escepticismo radical.

Queda, pues, sólo la tercera posibilidad: que el nombre y la noción de ente sean análogos. Y este es el pensamiento de ARISTÓTELES, el cual fue el primero en señalar que "es imposible que el ente sea un género"[1] y menos una especie, por lo cual no puede tratarse de una palabra o de una noción unívocas; por el contrario, "el ente se dice de muchas maneras"[2], pero añadiendo inmediatamente que tampoco se dice "equívocamente", sino "en orden a una sola cosa o a cierta naturaleza única"[3]. Es decir, que el ente es análogo.

Ahora bien, de los modos de analogía señalados ¿cuál es el que corresponde al ente? En primer lugar, hemos de excluir la analogía de atribución extrínseca, y también, por supuesto, la analogía metafórica, tanto de atribución como de proporcionalidad. La de atribución extrínseca, porque en ella lo significado por el nombre análogo solamente se da o se realiza en el primer analogado; pero esto no es posible en el caso del ente, pues si algún analogado del mismo no realizara lo que el ente expresa, es decir, "lo que existe", entonces tal analogado no existiría. Por consiguiente, la analogía del ente no puede ser más que intrínseca. E igualmente hay que excluir la analogía metafórica, en cualquiera de sus tipos, ya que del ente no puede haber metáforas. En efecto, tal analogía no se basa en lo que son notas generales de muchas cosas, sino precisamente en lo que hay de propio y peculiar entre sus analogados; pero lo propio del ente es precisamente lo que hay de común a todas las cosas. En consecuencia, la analogía del ente no puede ser metafórica, sino propia.

Esto supuesto, cabe sostener, en primer lugar, que la analogía del ente es solamente de atribución; nada más. Y tal es la postura de FRANCISCO SUÁREZ, quien llega a ella tras haber negado la existencia de toda verdadera analogía de proporcionalidad propia. En efecto, para dicho autor: "toda verdadera analogía de proporcionalidad entraña algo de metáfora o impropiedad"[4]; y si esto es así, no puede darse la analogía de proporcionalidad propia. La única analogía, pues, que puede realizarse en el ente es la de atribución intrínseca, y por supuesto propia, y esta es la que en él se realiza.

---

1 Aristóteles, *Metafísica*, III, 3.

2 Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2.

3 Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2.

4 F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXVIII, sect. III, n. 11.

Pero en segundo lugar cabe sostener que la analogía del ente es solamente de proporcionalidad propia. Esta postura, diametralmente opuesta a la anterior, es precisamente la que mantiene TOMÁS DE VÍO (CAYETANO), y ello porque el otro modo fundamental de analogía, la de atribución, es siempre extrínseca, y no puede, por tanto, realizarse en el ente. En efecto, según CAYETANO: "el nombre análogo por atribución, en cuanto tal o en cuanto realiza esta analogía, es común a los analogados de tal modo que al primero le conviene formalmente, pero a los restantes sólo por denominación extrínseca"[5]. En cambio, la analogía de proporcionalidad se realiza "según la causalidad formal inherente" o intrínseca[6]. En consecuencia, la única analogía que puede realizarse en el ente es la de proporcionalidad propia.

Pues bien, estas dos posturas exclusivistas de SUÁREZ y de CAYETANO son inadmisibles. Como quiera que son enteramente posibles y reales, tanto la analogía de proporcionalidad propia, como la analogía de atribución intrínseca y propia, nada se opone a que el ente sea análogo con ambas modalidades de la analogía. La analogía de atribución intrínseca es una analogía que podemos llamar "vertical", que entraña un orden de prioridad y posterioridad, una jerarquía, en los significados de los nombres análogos, y esto conviene a los distintos sentidos del ente, porque la sustancia es más ente que el accidente, y el acto más ente que la potencia, y el ente espiritual más ente que el material, etc. Así, pues, está perfectamente justificado que se aplique al ente este tipo de analogía.

Por su parte, la analogía de proporcionalidad propia es más bien "horizontal", y no entraña de suyo un orden de prioridad y posterioridad, pero sí comporta el que entren en ella al menos cuatro términos, comparados dos a dos. Y esto también conviene al ente, que entraña de suyo una dualidad entre el sujeto del ser (o sea, la esencia individual) y el acto de ser, y una cierta relación entre esos dos principios que lo constituyen. Por eso puede perfectamente establecerse que la esencia de la sustancia se compara a su ser de manera semejante a como se compara la esencia del accidente al ser del mismo, y así en otros casos. Luego también está perfectamente justificado el aplicar al ente la analogía de proporcionalidad propia.

Cuando en las lecciones sucesivas hablemos de las divisiones del ente, que son expresivas de los distintos sentidos del ente, veremos cómo se aplican a ellas una y otra modalidad de la analogía.

---

5 Cayetano, *De nominum analogia*, cap. 3, n. 11.

6 Cayetano, *De nominum analogia*, cap. 3, n. 27.

III

LA NOCIÓN DE ESENCIA

1. El nombre de esencia

Según acabamos de ver, la noción de ente es compleja y abarca, de modo unitario, tanto a la esencia, como al ser. Por ello, debemos ahora tratar de esclarecer mejor cada uno de esos dos elementos, comenzando precisamente por la esencia.

La palabra castellana "esencia" traduce la latina *essentia*, y esta última tiene un claro parentesco con el término *esse*, ser. A este parentesco alude SANTO TOMÁS al escribir: "se llama esencia (*essentia*), en cuanto que por ella y en ella el ente tiene ser (*esse*)"[1]. Según X. ZUBIRI: "el vocablo latino *essentia* es el abstracto de un presunto participio presente *essens*, esente, del verbo *esse*, ser. Morfológicamente es el homólogo exacto del griego οὐσία que es, a su vez, o cuando menos así era percibido por los griegos, un abstracto del participio presente femenino ουσα del verbo εἶναι (ser)"[2]. Pero esto no quiere decir, como aclara después ZUBIRI, que la traducción de οὐσία por esencia sea correcta, pues para ARISTÓTELES οὐσία significa sustancia, y no propiamente esencia. Por lo demás, la etimología propuesta por ZUBIRI no es segura, como ha dejado claro, por su parte, V. GARCÍA YEBRA.

Viniendo a su sentido usual, lo primero que hay que decir es que la esencia puede tomarse en dos sentidos: uno lato y otro estricto. En su sentido lato significa cualquier determinación, cualquier nota o conjunto de notas que puedan descubrirse en una cosa o que puedan ser objeto de un acto de intelección; y así se aplica la esencia tanto a la sustancia como a los accidentes, tanto a lo necesario como a lo contingente, tanto a lo universal como a lo singular, tanto a lo real como a lo meramente pensado. En este sentido la esencia no se contrapone más que al ser o al existir. Pero hay otro sentido estricto de la esencia, y es el de "unidad primordial de cada cosa", el núcleo central o básico, el *quid*, el meollo profundo sin el cual una cosa no podría ser la que es; y así la esencia no se apli-

---

1 Tomás de Aquino, *De Ent et Es*, c 1.

2 X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 3.

ca a todas las determinaciones o notas de una cosa, o a todo lo pensado. En este sentido se contrapone a lo inesencial (a lo accidental y contingente) y también, por supuesto, al ser o al existir. Pues bien, a esos dos sentidos nos habremos de referir a lo largo de esta exposición, pero teniendo en cuenta que el primero es más general, y el segundo, más particular o concreto. Además, más adelante veremos también que la palabra "esencia" es análoga, y que, por ello, es lógico que entrañe varios sentidos, que en parte coinciden y en parte difieren.

Por lo demás, como la noción de esencia es primaria o básica, como ocurre también con la noción de ente, difícilmente se puede describir en sí misma, y es preciso aclararla por contraste o referencia a otros términos. Y esto hace que la cuestión de la esencia se pueda plantear en varios planos: *a*) por comparación con el intelecto que la aprehende; *b*) por relación con el ser al que determina y limita, y *c*) por referencia a las operaciones y al movimiento. La examinaremos en todas esas vertientes.

2. La esencia en relación con el intelecto

Comparada con el intelecto, la esencia nos aparece como "quididad", o sea, como lo que responde a la pregunta ¿qué es esto? Y también aparece como correlato de la "definición".

En efecto, el objeto propio del intelecto es la esencia, tanto tomada en sentido lato como en sentido estricto. En sentido lato porque todo lo que el intelecto conoce como objeto es alguna determinación, alguna nota o conjunto de notas, o bien la negación de todo ello. Mas no así el existir o el ser "ejercido", que propiamente no puede captarse como objeto, sino sólo de modo inobjetivo y vivencial, es decir, por experiencia. Y también la esencia en sentido estricto es objeto propio de la intelección, porque entender algo de veras es penetrar en ello, en su entraña profunda. El intelecto no se detiene en la aprehensión de lo externo o de lo irrelevante, sino que cala en lo hondo, en la raíz o meollo de cada cosa.

Considerada la esencia en relación con el intelecto, bien puede decirse que ella cumple el papel de dotar de inteligibilidad a cada cosa, y por ello puede recibir el nombre de "quididad", y el de "razón objetiva", y asimismo el de "correlato de la definición". SANTO TOMÁS escribe: "como aquello por lo que una cosa se encuadra en su propio género y especie es lo que se expresa por la definición que nos dice qué es esa cosa, por eso el nombre de 'esencia' ha sido cambiado por los filósofos en el de 'quididad', y esto es también lo que Aristó-

teles llama frecuentemente τὸ τί ἦν εἶναι, esto es, aquello por lo que algo tiene el ser esto o lo otro"[3].

3. La esencia en relación con el ser

Otro de los modos como puede ser esclarecida la esencia es por referencia al ser o al existir. Desde este punto de vista la esencia no sólo nos aparece propiamente como esencia, como aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser o existir, sino también como "forma", como determinación. El existir, en efecto, es un acto que no entraña determinación alguna, un acto no determinante sino puramente actualizante. En cambio, la esencia es lo que determina, lo que restringe, lo que limita al existir. Lo que lo limita en el sentido de excluir otras posibles determinaciones; porque la determinación misma es una perfección, un acto, y por ello la forma se compara a la materia, es decir, a lo indeterminado, como lo perfecto se compara a lo imperfecto. Si en una realidad cupiesen juntas todas las determinaciones posibles, si se armonizasen en ella sin contradicción, por superación o eminencia, todas las formas, esa realidad no sería limitada, ni imperfecta, sino que sería la realidad más excelsa. De modo que si la forma o la determinación son limitantes es en cuanto que excluyen, por cualquier suerte de incompatibilidad con ellas, las otras formas o determinaciones. En cambio, el ser o el existir es acto sin más, sin determinación ni restricción alguna, sino que recibe de la esencia la determinación, y en su caso la limitación.

En el lenguaje de SANTO TOMÁS la palabra "forma", como nombre de la esencia, tiene todavía otro sentido. Escribe, en el opúsculo antes citado, que la esencia "se llama forma en cuanto que por la forma se designa la certeza de cada cosa"[4]. Esta palabra "certeza" está tomada del traductor latino de AVICENA, quien se sirve de ella en múltiples ocasiones para traducir la esencia; y es evidente que, en ese contexto, no debe entenderse en sentido gnoseológico, sino ontológico. Lo que se quiere significar con ella es algo así como la firmeza o la estabilidad de cada cosa.

Y ciertamente que ese nuevo papel lo desempeña también la esencia, y lo hace además por referencia al existir. No teniendo de suyo el existir determinación alguna, es precisamente la esencia la que lo determina y fija, la que lo estabiliza y afirma. No porque el existir sea contingente y, en cambio, la esencia sea necesaria, porque esta nota de la necesidad sólo le corresponde a la esencia pensada y en tanto que pensada, no a la esencia en sí misma, si es que nos ceñimos

---

[3] Tomás de Aquino, *De Ent et Es*, c1.

[4] Tomás de Aquino, *De Ent et Es*, c1.

ahora, claro está, al orden de lo corruptible. Lo que sucede es que, como el existir puede de suyo actualizar cualquier esencia, se comporta indiferentemente respecto de todas ellas, y por eso es cada esencia la que fija, estabiliza y concreta el existir.

4. La esencia por relación a las operaciones

La esencia no es sólo la determinación del existir, no es sólo su principio estabilizador, sino que es también el principio de las operaciones de cada cosa, el principio de su dinamismo. A esto hace referencia el término aristotélico de φύσις y el escolástico de*natura*, "naturaleza". Conocida es la definición aristotélica de φύσις como "el principio intrínseco y esencial del movimiento y del reposo"[5]; pero el término escolástico *natura* tiene un sentido más amplio. Según SANTO TOMÁS, "el nombre de naturaleza parece significar la esencia de la cosa en cuanto ordenada a su propia operación"[6]. Aunque a veces, en el mismo SANTO TOMÁS, se toma ese término en un sentido todavía más lato, por ejemplo: "naturaleza se dice todo aquello que el intelecto puede captar de cualquier modo"[7], o también: "todo lo que se encuentra en las cosas se llama cierta naturaleza"[8]. Sin embargo, el sentido más propio es el de la misma esencia considerada como principio de sus operaciones.

Esta concepción de la esencia como naturaleza puede encerrar cierta dificultad, porque los sentidos de la esencia hasta ahora señalados, como quididad, como definición o como forma, abstraen claramente del orden dinámico. Por lo cual parece razonable suponer que cuando se dice que la esencia, entendida como naturaleza, es el principio de las operaciones propias de cada cosa, esto debe entenderse, no en el sentido de que el obrar sea una derivación de la esencia, sino en el de que la esencia es la que canaliza u orienta las energías que cada ente posee en cuanto participa del acto de existir. Dicho de otro modo: el obrar sigue al existir; no a la esencia; pero de la misma manera que el existir necesita de la esencia para determinarse, así también la operación, que es como una difusión o comunicación del existir, necesita, para canalizarse y orientarse, de la determinación de la esencia. De esta suerte bien puede decirse que la naturaleza, entendida de manera íntegra, no es la esencia sin más, sino la esencia existente, pues, sólo si existe, será el verdadero principio de las operaciones.

---

5 Aristóteles, *Física*, II, 1, 192 b 21.

6 Tomás de Aquino, *De Ent et Es*, c1.

7 Tomás de Aquino, *In II Sent*, d37 q1 a1.

8 Tomás de Aquino, *De Ver*, q22 a5.

5. Analogía de la noción de esencia

Como sucede con la noción de ente, también la de esencia es trascendental y análoga. Trascendental, porque no puede abstraer verdaderamente de sus diferencias o modos intrínsecos, ya que tales diferencias y modos son también esencias. En efecto, la esencia es algo común a todas las cosas, pues nada puede darse, ni en la realidad ni en la mente, si no posee alguna esencia; pero al mismo tiempo la esencia es lo propio de cada cosa, lo que hace que cada cosa sea lo que es y se distinga de las demás. Por consiguiente la noción de esencia no puede contraerse a los diferentes modos o tipos de esencia, por añadidura de alguna diferencia que fuera extrínseca a la esencia misma. Se contrae, más bien, cuando se expresa de modo explícito alguna de sus modalidades que implícitamente se encontraban ya contenidas en la susodicha noción de esencia. Por eso la noción de esencia no puede ser genérica, sino que es propiamente trascendental.

Y por eso mismo la noción de esencia es también necesariamente análoga, es decir, que abarca, en razón de su semejanza, una variedad de nociones que, si bien en parte son diferentes, también son en parte coincidentes, o sea, que son semejantes, que en esto consiste la analogía de las nociones. Así, la noción de esencia se aplica a la esencia sustancial, a la que le compete existir en sí, y a la esencia accidental, a la que le compete existir en otro, como en su sujeto de inhesión; y, dentro de la esencia accidental, una es la esencia de la cantidad, que se apoya en la materia, y otra la esencia de la cualidad, que se apoya en la forma, y otra la esencia de la relación, que mira a otro sujeto distinto de aquel en el que inhiere, etc. Y también, dentro de la esencia sustancial, una es la que corresponde a las sustancias materiales, que está compuesta de materia y forma, y otra la que corresponde a las sustancias espirituales, que es simple y que se identifica con la sola forma. También es distinta la esencia universal, en la que coinciden varios o muchos individuos, y que se da formalmente como universal cuando es abstracta, y la esencia individual, que es propia de cada realidad singular y que es siempre el verdadero sujeto del ser, pues la esencia universal no existe como tal. Y esas distintas esencias coinciden en algo y en algo difieren, es decir, son semejantes o análogas.

Y por lo demás, como también lo hemos comprobado en la noción del ente, tal analogía es, por una parte, de atribución intrínseca propia, con orden de prioridad y posterioridad, y por otra, de proporcionalidad también propia, que implica semejanza de relaciones entre varios términos comparados dos a dos. Por eso, en el caso de la analogía de atribución, la esencia sustancial se comporta como el primer analogado respecto de las distintas modalidades de esencia accidental, y lo mismo la esencia espiritual respecto de las esencias materiales; y en el caso de la analogía de proporcionalidad, se da una cierta semejanza de las relaciones que guardan entre sí, por un lado, la esencia sustancial, con el ser

sustancial, y, por otro, las esencias accidentales con sus respectivos seres accidentales. Todo lo cual habrá de ser considerado más despacio en sucesivas lecciones.

IV

LA NOCIÓN DE SER

1. Polisemia de la palabra "ser"

Y vayamos ahora al otro elemento del ente, es decir, al ser.

La palabra castellana "ser", dentro del lenguaje usual, se toma en muchos sentidos. En ocasiones se toma como sinónimo de ente, y así hablamos de los "seres" materiales, o de los "seres" vivos, o de los "seres" humanos, siempre en el sentido de "entes". Otras veces se utiliza para significar la esencia de cada cosa, y así decimos que "ser" piedra es distinto de "ser" árbol o de "ser" hombre. Finalmente, en otras ocasiones, la usamos para hablar, con más precisión, de ese elemento del ente, distinto de la esencia, que es el acto de ser, y así decimos de una cosa cualquiera que tiene "ser" o existe. Pues bien, prescindiremos aquí de los dos primeros sentidos señalados, que son menos propios, y nos centraremos en el tercero, el "ser" como "acto de ser".

Pero dentro de esta última acepción, todavía el "ser" puede significar dos cosas: la posición relativa de una cosa respecto de otra, como cuando decimos, por ejemplo, que "el hombre 'es' racional", o bien la posición absoluta de una cosa cualquiera, como cuando decimos, que "este árbol 'es'", vale decir, "existe" o "se da en la realidad". Respecto de estos dos sentidos que tiene el verbo "ser", escribe TOMÁS DE AQUINO lo siguiente: "El ser puede tomarse en dos sentidos. Uno en cuanto significa la cópula o unión de cualquier juicio del intelecto; de donde este ser no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el acto del intelecto que compone (afirma) o divide (niega); y así el ser se atribuye a todo aquello de que puede formarse una proposición, ya sea ente, ya privación de ente, pues también decimos que la ceguera 'es'. En otro sentido se dice ser al acto del ente en cuanto ente, esto es, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad, y así el ser no se atribuye sino a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros"[1].

---

[1] Tomás de Aquino, *Quodl* 9 q2 a2.

Pues bien, de esos dos últimos sentidos del ser, sólo vamos a dilucidar aquí el segundo, o sea, el ser como "acto del ente en cuanto ente", o como "aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad". Por lo demás, con este significado del término "ser" tiene mucho que ver, aunque no se identifique plenamente con él, el significado del término "existir", como luego veremos más despacio.

2. Etimología de "ser" y de "existir"

Por lo que hace a la significación etimológica del vocablo "ser", M. HEIDEGGER, en su *Introducción a la Metafísica*, señala tres diferentes raíces. La primera y más antigua sería *es*, en sánscrito *assus:* la vida, lo viviente, lo que está por sí mismo y a partir de sí mismo y en reposo, lo que tiene una propia posición fija. A estos hechos pertenecen, en sánscrito, las formas *esmi, esi, esti;* en griego les corresponden ειν y εἶναι, y en latín, *esum* y *esse*. La segunda raíz sería *bhu, bheu;* a ella pertenece el griego φυω: brotar, imperar, ponerse por sí mismo y permanecer en posición. Por lo demás, la raíz φυω- está en conexión con φα -, φαινεσθαι ; de suerte que la φύσις sería lo que sale a la luz, y φύσεικ el lucir, el brillar, el manifestar. La tercera raíz sería *wes;* sánscrito: *vasami;* germánico: *wesan;* con el sentido de habitar, permanecer, detenerse. En resumen, etimológicamente el ser significaría: vivir, brotar, permanecer.

Como ya se ha dicho, con la palabra "ser" se enlaza estrechamente la palabra "existir", de ascendencia latina, acerca de la cual escribe E. GILSON: "*Existere*, o mejor, *exsistere*, está claramente compuesto de *ex* y *sisto*, verbo cuyo participio pasado, *status*, indica muy claramente el orden de nociones que introduce. *Sistere* puede recibir muchos sentidos, sobre todo el estar colocado, tenerse, mantenerse y subsistir. *Ex-sistere* significa, pues, como por otra parte lo atestigua el empleo más constante del latín, no tanto el hecho de ser cuanto su relación a algún origen. Por eso los sentidos más frecuentes de *existere* son los de aparecer, mostrarse, salir de"[2].

Se ve, pues, que ser y existir tienen la misma o muy semejante significación etimológica. Es verdad que el ser, y también el existir, han venido a tener ulteriormente un sentido más amplio, pero en un primer momento parecen referirse tan sólo al hecho de que algo aparece, o brota, o es dado y permanece ahí, o incluso que vive. La clara conexión que todo esto tiene con los datos sensibles no hace sino resaltar el origen sensitivo de todas nuestras nociones, pero la ampliación que han experimentado los significados de ambos términos son prueba

---

[2] E. Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951, p. 15.

de que los conocimientos humanos, aunque se inicien en la experiencia sensible, no se quedan en ella, sino que ascienden al plano más abierto y amplio de la inteligencia.

3. Sentido real de las nociones de ser y de existir

La noción de ser es la del acto sin más o sin restricción alguna. No se trata, en efecto, de la actualidad propia de la esencia, de cada esencia, que hace que una cosa sea lo que es y se distinga de las demás cosas. El ser no hace que una cosa sea así o de otro modo, que sea tal o cual cosa. Hace simplemente que la cosa en cuestión sea, exista, se dé en la realidad. No es, pues, determinación o forma alguna; no es un acto determinante, sino puramente actualizante.

Y lo mismo se ha de decir del existir. Si nos dejamos llevar por la etimología de esta palabra habremos de restringir su significado al conjunto de los existentes causados, o sea, de los que alguna vez han comenzado a ser. Porque existir, derivado de "ex" y "sistere", hace referencia, como ya hemos visto, a un cierto origen. Y entonces no podría aplicarse al Ser Supremo, que no tiene origen ni puede tenerlo, sino que es, más bien, el origen de todo lo demás. Pero en el uso posterior, más allá de la etimología, el significado de existir es más amplio, se extiende a todo lo que se da en la realidad, y por eso podemos también decir que "Dios existe". Y así, en su significado usual, el existir tiene la misma amplitud que el ser.

Esto supuesto, resumamos, en apretada síntesis, lo más característico del ser (y del existir), según TOMÁS DE AQUINO, a cuyos textos nos iremos refiriendo en todo momento.

a) El ser es acto, pero no es determinación o forma alguna. Toda forma es acto, pero no todo acto es forma o determinación. La determinación es un acto restricto, es tal o tal acto, pero no acto sin más, sin restricción alguna. El ser es acto sin más. Es acto, pero no determinación.

"El ser es distinto esencialmente de aquello a lo que se agrega para recibir su determinación"[3].

"El ser es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas"[4].

b) El ser es acto de todos los actos o acto último. Toda actualidad que no sea la del ser se comporta como potencia en orden al ser. Es el ser lo que le confiere la última o definitiva actualidad.

---

[3] Tomás de Aquino, *De Pot* q7 a2 ad 9.

[4] Tomás de Aquino, *STh* I q4 a1 ad3.

"Cualquier forma puede considerarse como dándose en la potencia de la materia, o en la virtualidad del agente, o también en el intelecto, pero sólo se dará como existente en acto por el hecho de tener ser"[5].

c) El ser es la mayor de las perfecciones. Como el acto es siempre superior a la potencia, y todo acto distinto del ser se comporta como potencia en orden a éste, es evidente que el ser es lo más perfecto de todo.

"Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones"[6].

"El mismo ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto"[7].

d) El ser es lo más íntimo a cada cosa. La relación en que se hallan la esencia y el ser es la de potencia y acto. En este sentido –y sólo en éste– se debe decir que

"el ser no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente"[8].

Pero esto no quiere decir que, hablando en sentido propio, la esencia sea, en cada cosa, más íntima que el propio ser. Por el contrario,

"El ser es lo más íntimo a cada cosa"[9].

"Es más íntimo a cada cosa que aquello que lo determina" (o sea, la esencia)[10].

De esta suerte el ser, sin dejar de ser el último acto, es el sujeto más radical, el subsistir mismo de cada cosa.

e) El ser es fijo y estable. El acto puede ser estático (acto primero, forma) y dinámico (acto segundo, acción y movimiento). Pues bien, así como no se puede identificar el ser con la forma, tampoco se puede identificar con la acción o con el movimiento.

"El ser es algo fijo y quieto en el ente"[11].

En realidad el ser contiene de una manera eminente lo que tiene de perfección la forma y lo que tiene de perfección la acción y el movimiento; supera las fronteras de lo estático y de lo dinámico. El ser es el persistir mismo de cada cosa.

---

5 Tomás de Aquino, *De Pot* q7 a2 ad9.

6 Tomás de Aquino, *De Pot* q7 a2 ad9.

7 Tomás de Aquino, *STh* I q4 a1 ad3.

8 Tomás de Aquino, *STh* I q4 a1 ad3.

9 Tomás de Aquino, *STh* I q8 a1.

10 Tomás de Aquino, *In II Sent* d1 a4.

11 Tomás de Aquino, *CG* I c20.

f) Al ser no se le puede agregar nada que le sea extraño. Las formas todas y todas las operaciones derivadas de ellas son otras tantas restricciones del ser; también es una restricción del ser la materia, que no puede existir sin alguna forma que la complete o determine. Pero todas esas restricciones se encuentran originariamente contenidas en el ser, que es el acto sin más, sin restricción alguna. Una forma cualquiera determina al ser y lo restringe, pero no como una añadidura extraña o exterior al ser.

"Nada puede agregársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él, sino el no ente, que no puede ser ni forma ni materia"[12].

Volviendo ahora sobre el existir, digamos que algunos lo identifican sin más con el ser, mientras que otros insisten en la irreductibilidad del ser al mero existir, o al mero hecho de existir, o de darse en la realidad. En este punto, lo correcto parece ser lo siguiente: el existir es como la cara externa o más notoria del ser, pero no es realmente distinto de él; es como el efecto formal primario del ser (efecto formal quiere decir efecto intrínseco a la causa a la que se atribuye, y no separado, y ni siquiera distinto, de ella). En consecuencia, no hay ser sin existir, y tampoco existir sin ser. Si algo tiene ser, indudablemente existe, pero el ser no se reduce al mero existir, sino que es algo más, es la actualidad fundamental de cada cosa, y por ello, la perfección de todas las perfecciones o la perfección máxima.

Por otra parte, el darse en la realidad, el existir, puede ser descrito como aquello que hace que algo esté fuera de la nada, y que esté también fuera de las causas que lo producen (o sea, fuera de la potencia de la materia y fuera de la virtualidad del agente). Pero también, y fundamentalmente, puede y debe describirse como lo que está fuera de la mente que lo concibe, o sea, que no se agota en ser un puro objeto de intelección: existir es, más que nada, *sistere extra cognitionem*, darse en la realidad, más allá de su posible darse como objeto a un sujeto que lo conozca.

4. La analogía del ser

Como hemos visto ya en el ente, y también en la esencia, el ser o el existir "se dice de muchas maneras" según una cierta semejanza o analogía. Porque el ser mismo, entendido como acto de ser, tal como aquí lo hemos hecho, se encuentra en la realidad según distintos "grados".

---

[12] Tomás de Aquino, *De Pot* q7 a2 ad9.

En efecto, no es lo mismo el ser del accidente que el ser de la sustancia, porque el ser del accidente no entraña el "existir" sin más, sino el "existir en" un sujeto, es decir, el "inherir". De suerte que la "existencia", en el accidente, es necesariamente "inherencia". Y por su parte, el ser de la sustancia tampoco entraña el existir sin más, sino el existir en sí y no en otro como en su sujeto: el existir substancial es "subsistir", y la existencia de la sustancia es "subsistencia". Y es claro que la subsistencia es superior a la inherencia.

Asimismo, el ser de la sustancia material es distinto del ser de la sustancia espiritual, y la subsistencia espiritual, superior a la subsistencia material.

Y como entre los accidentes y entre las sustancias, las esencias respectivas de todos y cada uno de los entes también se dan graduadas, esos grados entre las esencias se reflejan necesariamente en sus correspondientes existencias o en sus respectivos seres, con lo cual la gradación de los seres es variadísima. Hay muchísimos grados de ser; y por eso el ser no puede ser unívoco. Pero tampoco equívoco, pues hay una comunidad de semejanza entre todos ellos. Luego el ser es análogo.

Y lo es, ya con analogía de atribución intrínseca, cuyo primer analogado es el ser sustancial de la sustancia espiritual más elevada de todas; ya también con analogía de proporcionalidad propia, según la cual la relación de cada esencia con su respectiva existencia es semejante a las relaciones de todas las demás esencias con sus existencias respectivas.

5. El conocimiento de la existencia

Se trata de dilucidar ahora el modo concreto como podemos acceder, no sólo a las nociones de ser o de existir, sino al mismo ser o existir, o si se quiere, a la misma existencia de las cosas.

Pues bien, la cuestión del conocimiento de la existencia está erizada de dificultades. Una fuerte llamada de atención acerca de esas dificultades nos la ofrece en nuestros días el filósofo alemán MARTÍN HEIDEGGER. El habla de ser, *Sein*, y lo toma aproximadamente en el mismo sentido en que aquí hemos tomado las palabras "ser" y "existir", o sea, como expresivas del valor absoluto del ser o de la implantación en la realidad. Pues bien, aunque la aclaración del sentido del ser le parece la tarea más importante de la Metafísica, HEIDEGGER constata que esta cuestión ha quedado completamente olvidada en la Metafísica occidental. Tan completo es este olvido que incluso ese mismo olvido ha sido olvidado. "Es claro para todo el que medite en ello -escribe- que a la Metafísica

se le oculta el ser como tal, y que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae él mismo en el olvido"[13].

Lo que ha sucedido, según HEIDEGGER, es que la Metafísica occidental, desde PLATÓN a nuestros días, ha dedicado todos sus esfuerzos a desvelar al ente, es decir, aquello que es, pero se ha olvidado del ser mismo por el que el ente es. O dicho con la terminología adoptada aquí: la Metafísica se ha dedicado a estudiar al sujeto del ser, pero se ha olvidado de estudiar el acto de ser. En la tesis de HEIDEGGER hay, sin duda, bastante exageración; sobre todo si paramos mientes en algunos autores, como es el caso de TOMAS DE AQUINO. Pero no deja de haber algo de verdad cuando se trata de otros autores, que bien merecen el calificativo de "esencialistas".

Sin embargo, es un hecho innegable la dificultad de conocer al ser o al existir, dificultad que deriva del hecho de que el objeto de nuestro intelecto es precisamente la esencia, o si se quiere, el ente, considerado como una esencia que participa del ser; de tal suerte que el mismo ser sólo indirectamente pueda ser captado, a saber, en cuanto participado en una esencia. El propio SANTO TOMÁS escribe a este respecto: "Se llama ente a lo que participa de una manera finita del ser, y esto es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es 'lo que es', como dice Aristóteles; de donde sólo es aprehensible por nuestro intelecto lo que tiene una quididad que participa del ser"[14]. Con todo, algún conocimiento podemos, sin duda, tener del ser o del existir, o sea, de la existencia misma de las cosas.

En primer lugar, conviene tener en cuenta una distinción clásica en la escolástica, a saber, la existencia en abstracto *(existentia ut signata)* y la existencia en concreto *(existentia ut exercita)*, porque no se conocen por igual la una que la otra.

En efecto, la existencia en abstracto puede ser conocida en un concepto simple o noción; concepto ciertamente inadecuado y en parte negativo. Porque es claro que todos los hombres "saben" de algún modo lo que es "existir", ya que lo experimentan en sí mismos y en las cosas que les rodean. Por ello es también claro que la palabra "existencia" tiene un sentido o se refiere a una cierta noción, y esa noción debe estar en el intelecto de todo el que oye esa palabra y sabe lo que significa. ¿Y cómo se forma esa noción? La existencia significa cierto acto que no es determinante, sino puramente actualizante. Nosotros conocemos muchos actos que son determinantes, a saber, todas las formas, sustanciales o accidentales. Partimos entonces del conocimiento de dichos actos, pero podemos trascenderlos; podemos retener lo que esos actos tienen de acto y no parar mientes en lo que tienen de determinación. Conoceremos así un acto que

13 Martín Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, 1956, p. 55.

14 Tomás de Aquino, *In de Cau* Prop. VI, lect. 6.

no implica determinación alguna, y ello puede quedar fijado en una noción, en parte positiva (lo que tiene de acto) y en parte negativa (lo que tiene de no determinación). Tal es, sin duda, la noción de existencia en abstracto, de existencia *ut signata*.

Ahora bien, ese conocimiento "nocional" de la existencia es muy deficiente. Sirve para que la palabra "existencia" tenga un sentido, para que sepamos a qué atenernos cuando la oímos o la pronunciamos; pero es un conocimiento muy pobre; su objeto está casi vacío. Además supone el conocimiento de la existencia en concreto, de la que en cierto modo se ha abstraído. Por eso tenemos que seguir adelante y preguntarnos por el conocimiento de la existencia *ut exercita*. Dos caminos se ofrecen para este conocimiento: el juicio existencial y la experiencia.

El juicio existencial expresa, en efecto, la existencia en concreto. Si digo "este árbol existe" o "yo existo", declaro o manifiesto la existencia concreta de algo, cosa que no sería posible si el medio utilizado fuera una simple noción, en vez de un juicio. La noción prescinde necesariamente de la existencia concreta; es incapaz de asirla. El juicio, no; el juicio la expresa, y si la expresa, es que de alguna manera la capta. Pero tampoco el juicio es lo primario en el conocimiento de la existencia. En efecto, el mero hecho de formular un juicio existencial no es indicio suficiente de que hayamos captado o conocido una existencia concreta; podemos formular juicios existenciales erróneos, a los que, como es claro, no corresponde la existencia concreta que ellos tratan de expresar. Por eso, el juicio existencial necesita una garantía. Y esa garantía es justamente la experiencia.

La experiencia puede ser sensitiva e intelectual. No vamos a ocuparnos aquí de la sensitiva en cuanto puramente tal. En realidad resulta para nosotros sumamente difícil el llegar a comprender una experiencia puramente sensitiva, como la que suponemos en los animales irracionales. Esa experiencia no es la nuestra, pues todo nuestro conocimiento sensitivo está transido de racionalidad. Por ello, aquí vamos a referirnos solamente a la experiencia intelectual, por una parte, y a la sensitiva penetrada de racionalidad, por otra, o sea, a la sensitivo-intelectual. El primer tipo de experiencia es el que tenemos que utilizar para conocer nuestra propia existencia concreta y la existencia de nuestros actos puramente espirituales; el segundo tipo de experiencia es el que ponemos en juego para conocer la existencia de las cosas materiales que nos afectan y la existencia de nuestro propio cuerpo y de sus partes.

Por experiencia puramente intelectual conocemos la existencia de nuestra subjetividad más íntima y de los actos puramente espirituales que de ella brotan. Este conocimiento es, más bien, una vivencia. No se trata con él de saber lo que somos nosotros mismos, y lo que son aquellos actos; se trata simplemente de experimentar o de vivir la existencia de todo ello. Tampoco hay aquí una repre-

sentación objetiva de la existencia, ya que la representación objetiva pertenece al plano del conocimiento esencial, y aquí estamos en el plano del conocimiento existencial. Sin embargo, tal experiencia no está totalmente aislada, no trabaja en el vacío, sino que se liga necesariamente a algún conocimiento esencial, por muy general y confuso que sea, de nosotros mismos y de nuestros actos.

De la experiencia sensitivo-intelectual habría que hacer una descripción bastante parecida a la que acabamos de hacer de la puramente intelectual. Tan sólo que en la experiencia sensitivo-intelectual no nos vivimos como activos, sino como pasivos, como afectados o constreñidos por una realidad distinta de nosotros. Conocemos que existen las cosas que nos rodean (y en buena medida, también nuestro propio cuerpo) porque nos resisten o presionan sobre nosotros, o nos afectan de alguna manera al nivel de la sensibilidad. Teniendo la vivencia de esta constricción a que estamos sometidos, vivimos al mismo tiempo la existencia de las cosas mismas que nos constriñen. Por supuesto que conocemos también simultáneamente lo que esas cosas son (al menos con un conocimiento general y confuso); pero dicho conocimiento acompaña a aquella vivencia, y ni se identifica con ella, ni la puede suplir. Tampoco se trata aquí de un conocimiento objetivo en sentido propio, porque experimentar no es representar objetivamente lo experimentado, sino vivirlo, aunque la representación objetiva tenga que acompañar necesariamente a la vivencia.

Y todo ello pone bien a las claras la originalidad del acto de existir, en contraste con las determinaciones o formas, que son los términos u objetos del conocimiento esencial.

V

LA NOCIÓN DE OBJETO

1. Distintas acepciones del objeto

La palabra castellana "objeto" viene de la latina *obiectum*, que se compone de *ob* (=enfrente, delante, en contra) y de *iacio* (=arrojar, echar, poner fuera). Etimológicamente significa, pues, lo arrojado delante, lo contrapuesto, lo enfrentado.

En el lenguaje usual, dicha palabra se toma en un sentido muy general y amplio para referirse a todo lo que de algún modo está ante nosotros, como sinónimo de cosa, también ampliamente entendida. Pero en un sentido menos general se usa para referirse al término de una actividad cualquiera, hacia lo que ella apunta o sobre lo que versa, y en esta acepción no hay por qué limitarlo al orden cognoscitivo o apetitivo, sino que tiene razón de meta o de fin de cualquier tipo de actividad.

Sin embargo, en un sentido más propio o estricto, se refiere a lo que es término de una actividad consciente, pues sólo la actividad consciente es, propiamente hablando, proyectiva. Cuando una cosa es fin de la actividad de otra, pero no es conocida por esta otra, no puede decirse que la primera sea, en sentido estricto, objeto de la segunda, o que ésta se proponga alcanzar o realizar aquélla. Propiamente, ser objeto es ser proyectado o propuesto, y para que un ser proyecte o se proponga algo, tiene que ser cognoscitivo.

Esto no quiere decir que sólo los actos de conocimiento, o las facultades cognoscitivas, tengan objeto; también lo tienen los actos de apetición y las facultades apetitivas; pero precisamente en tanto que estos últimos actos y facultades son conscientes, es decir, son movidos por un bien "conocido". Si se trata simplemente de una inclinación o tendencia natural, entonces no parece adecuada la palabra "objeto" para designar el término a que se endereza dicha inclinación, sino que entonces se emplea mejor la palabra "fin". Digamos, pues, que objeto, en sentido propio y estricto, es el término o fin de cualquier actividad o facultad consciente (cognoscitiva o apetitiva). Y como la actividad apetitiva presupone la cognoscitiva, vamos a examinar primero el objeto del conocimiento, y después examinaremos el de la apetición.

2. El objeto del conocimiento

Dentro del plano del conocimiento, comencemos por el conocimiento sensitivo. Es clásica la división del objeto de este conocimiento en "propio", "común" e "indirecto" o *per accidens.* El objeto "propio" es el que se alcanza de modo directo e inmediato (*per se et primo);* el objeto "común", el que se alcanza de modo directo pero mediato (*per se, sed non primo),* y el objeto "indirecto", el que no se alcanza por sí mismo, sino por otro o de manera indirecta y como de soslayo (*nec primo nec per se, sed per accidens).* Así, por ejemplo, el objeto propio de un acto de ver es este o aquel color iluminado (eso es lo que la vista percibe directa e inmediatamente); el objeto común es, por ejemplo, la figura (la vista, en efecto, percibe directamente la figura determinada de cualquier cuerpo, pero no inmediatamente, sino mediante el color que esa figura tiene); por último, el objeto indirecto es, v. gr., la sustancia misma de una cosa corpórea (la vista no percibe propiamente hablando a un hombre o a un árbol, sino unos determinados colores y figuras, pero indirectamente y de modo impropio decimos que percibe esas sustancias –hombre, árbol– que tienen tales colores y figuras).

Una división del objeto, en todo semejante a la que acabamos de examinar dentro del conocimiento sensitivo, es la que se establece, con respecto a cualquier acto de conocimiento, ya sensitivo, ya intelectivo, entre el objeto "formal inmediato", el objeto "formal mediato" y el objeto "material"; porque el formal inmediato se corresponde con el "propio", el formal mediato, con el "común", y el material, con el "indirecto".

En efecto, el objeto material es la "cosa misma en cuanto cosa", es decir, con independencia de que sea o no conocida, y por eso no es alcanzado de manera inmediata ni mediata, sino sólo indirectamente; el objeto formal mediato (llamado también "formal terminativo") es "la cosa misma, pero en cuanto objeto", o sea, en cuanto conocida o en cuanto término de un acto de conocimiento; y finalmente, el objeto formal inmediato (también llamado "formal motivo") es "el objeto en tanto que objeto", es decir, lo conocido de una cosa y precisamente en cuanto conocido.

Para entender esto último conviene recordar que el término u objeto de cualquier acto de conocimiento es siempre directamente una forma, una determinación cualquiera; pero la realidad, o sea, la cosa, cualquier cosa, no tiene una sola determinación, sino muchas; tiene una riqueza de cognoscibilidad prácticamente inagotable; y así no puede ser captada de una sola vez, sino poco a poco; primero esta determinación, después aquella otra. Por eso, la realidad, o la cosa, no se identifica sin más con el objeto; la cosa es un todo y el objeto es una parte, una faceta o aspecto de ese todo. Entonces, lo demás que hay en la cosa, aparte de la faceta concreta que en cada caso se considera, no es propia-

mente hablando objeto o término del conocimiento, pues respecto de lo que propiamente se considera, todo lo demás sólo es alcanzado de manera indirecta y como de soslayo. Si se le puede dar también el nombre de objeto (objeto material) es en la medida en que está unido con lo que propiamente es objeto (objeto formal).

Ahora bien, el objeto propiamente dicho, la determinación o forma que termina un acto cualquiera de conocimiento, todavía puede ser considerado de dos maneras: como cosa, o en cuanto está en la cosa como determinación suya, o como objeto o en cuanto se da de un modo objetual en el cognoscente. En los dos casos se tratará de un objeto formal o propiamente dicho, en contraposición al objeto puramente material, indirecto e impropio. Pero mientras el primero (el objeto como cosa, o la cosa como objeto, que viene a ser lo mismo) es mediato, el segundo (el objeto como objeto) es inmediato.

En efecto, el objeto formal mediato (la cosa como objeto) es la forma o determinación de la cosa que en cada caso se considera; pero se trata de una forma de la cosa y en cuanto está en la cosa, y así no puede terminar inmediatamente el acto del conocimiento. Y es que el conocimiento es una operación inmanente, y, como tal, tiene que tener un término inmanente o intrínseco al mismo cognoscente. Dicho término es ciertamente la forma conocida, pero no en cuanto existe o se da en la realidad, sino en cuanto se halla objetualmente presente al cognoscente, en cuanto se da como objeto en la mente de quien la conoce.

El hecho incuestionable de que el conocimiento, todo conocimiento, es una operación inmanente, que surge y culmina en el propio sujeto que la lleva a cabo, y que ha de tener, por tanto, un término intrínseco al cognoscente; y, por otra parte, el hecho no menos indiscutible de que el término definitivo del conocimiento directo (por contraposición al conocimiento reflejo), es ciertamente la cosa o la realidad extramental; estos dos hechos, digo, hacen necesario distinguir entre el objeto formal terminativo o mediato (o sea, la forma conocida en cuanto existe en la realidad), y el objeto formal motivo o inmediato (o sea, la forma conocida en cuanto se halla presente como objeto en el propio cognoscente). Y por eso también pueden ambos objetos denominarse, respectivamente, como objeto "trascendente" y objeto "inmanente".

Por lo demás, y como queda claro por lo dicho, el objeto formal terminativo ocupa un lugar intermedio entre el objeto puramente material (la cosa como cosa) y el objeto puramente formal (el objeto como objeto). Por eso, comparado con el objeto puramente material, el objeto formal terminativo es, desde luego, formal y determinante; pero comparado con el puramente formal, es más bien cuasi material y determinable. Del mismo modo, puede decirse que, comparado con el objeto material, el objeto formal terminativo es en cierto modo inmediato, pero comparado con el objeto formal motivo, es mediato, como ya se ha explicado.

3. Excursus sobre el "objeto puro"

La necesidad de distinguir, dada la índole de operación inmanente que corresponde al conocimiento, entre el objeto formal motivo y el objeto formal terminativo del mismo, abre también la posibilidad de distinguir entre "objetos puros" o inexistentes, y "objetos no puros" o existentes[1].

Porque puede ocurrir, en efecto, que no exista en la realidad, en algún caso, la forma conocida que, si es conocida, deberá darse siempre ante el cognoscente, como objeto del mismo. Ciertamente sabemos que existen muchas cosas que no han llegado todavía a ser conocidas por los hombres, o que no son conocidas ahora por ninguno de ellos. Pero asimismo también sabemos que los hombres conocen ahora muchas cosas que no existen, bien porque, habiendo existido en el pasado, hayan dejado ya de existir, bien porque todavía no existen, aunque hayan de existir en el futuro, bien porque sean meramente posibles, sin que hayan existido nunca en el pasado ni existan nunca en el futuro, bien incluso porque no puedan en absoluto existir, por ser en sí mismas contradictorias e imposibles.

Una cosa existente, que no haya sido conocida hasta ahora, es, desde luego, una "pura cosa", una cosa sin más, que no ha entrado aun en la categoría de objeto. E igualmente una forma o determinación puramente pensada, que no existe en absoluto fuera del cognoscente que la piensa, es, sin duda, un "puro objeto", un objeto que, sin dejar por eso de serlo, no es en modo alguno cosa o realidad. Así como la cosa que existe y no es conocida es una pura cosa, que no es en absoluto objeto; así el objeto que no existe es un puro objeto, que no es en absoluto cosa. En cambio, las cosas que existen y son conocidas son a la vez cosas y objetos, y los objetos que existen son, además de objetos, también cosas.

Tenemos, pues, que el objeto puro es aquella determinación o forma o quididad, que se agota íntegramente en ser objeto, que se reduce a darse como objeto ante un cognoscente, sin que quepa asignarle trasfondo real alguno. Es un objeto formal inmediato que no cuenta, a sus espaldas, con ningún objeto formal mediato, ni con ningún objeto material. La única carga positiva que tal objeto tiene es la mera objetualidad, el puro darse como objeto ante un sujeto cognoscente, careciendo, por tanto, de todo valor transobjetual, de toda trascendencia real. En suma, el objeto puro es un objeto inexistente; no inexistente como objeto, porque como objeto no cabe duda que se da en la mente del que lo conoce, sino inexistente como cosa, porque es en la realidad donde no existe o no se da.

---

[1] Cf. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990.

Por lo demás, es claro que hasta los objetos puros reclaman cierta realidad, a saber, la realidad de los sujetos que los conocen y la realidad de los actos de conocimiento que tales sujetos llevan a cabo y que versan sobre dichos objetos. La inmensa mayoría de los objetos poseen, sin duda, además de su dimensión objetual, una dimensión o un valor extraobjetual, o sea, son objetos reales o existentes. Pero hasta ese sector de los objetos puros, que están enteramente desprovistos de todo valor transobjetual, reclaman y exigen la realidad, alguna realidad, a saber, la realidad de los sujetos cognoscentes que los conocen y de sus actos de conocimiento.

En cuanto a la división de los objetos puros, la más radical es la que los distribuye en "objetos fácticamente inexistentes" y "objetos necesariamente inexistentes". Los fácticamente inexistentes son aquellos que carecen de hecho de todo valor extraobjetual, pero que pueden tenerlo o de hecho lo han tenido, como ocurre con los objetos que versan sobre algo posible, o sobre algo futuro, o sobre algo pretérito. En cambio, los objetos necesariamente inexistentes son aquellos que en modo alguno pueden tener un valor transobjetual, ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro, como son las quididades imposibles o los puros entes de razón

Otra división de los objetos puros es la que los distribuye con arreglo a las facultades cognoscitivas que pueden formarlos, como los sentidos externos (en los llamados errores de los sentidos), o los sentidos internos (imaginación, memoria, etc.), o el intelecto en sus distintas operaciones.

Finalmente, debemos decir algo acerca de la "objetualidad" misma, o sea, aquello por lo que el objeto es objeto. Naturalmente que no se trata aquí de considerar el acto mismo de conocer, en virtud del cual surge, ante el sujeto cognoscente, el objeto conocido. Se trata, más bien, de aclarar la naturaleza o el constitutivo inteligible de esa "formalidad" que reviste el objeto en cuanto objeto.

Porque en todo objeto (hasta en los mismos objetos puros) se pueden distinguir su contenido y su forma. Su contenido, es decir, la determinación o determinaciones que pueden en él descubrirse, y que distinguen a un objeto de los otros: ahora conocemos un caballo, ahora un árbol, ahora un triángulo, ahora la raíz cuadrada de dos; y la forma, lo que hay de común a todos los objetos, o sea, aquello por lo que todos los objetos son objetos, su objetualidad. ¿En qué consiste dicha objetualidad?

Se trata de un cierto darse ante el sujeto cognoscente, de una cierta presencia, que comienza en el mismo instante en que el cognoscente conoce algo, y que se extingue cuando el cognoscente deja de conocerlo, cuando cesa ese acto de conocimiento. Y esa presencia, o ese darse, bien puede describirse como una cierta actualidad, semejante a la actualidad del ser, pero bien distinta de éste. Semejante, porque se trata de un acto que no es determinante, sino puramente

actualizante, que pone a lo conocido ante el cognoscente (de parecida manera como el ser pone la esencia en la realidad extramental), sin añadir, sin embargo, ninguna nueva determinación enriquecedora del contenido de lo conocido. Pero se trata también de algo muy distinto del ser, del ser real o del existir, pues ese poner algo ante el cognoscente no es, ni mucho menos, dotarlo de realidad.

TOMAS DE AQUINO concibe a la objetualidad como un cierto ser, o como una actualidad semejante a la del ser, que denomina "ser inteligible" o "ser intencional" o "ser de razón"; y asigna a dicho ser los siguientes caracteres, en contraste con el ser real.

a) El ser de razón es un ser remitente, remite al ser real, apunta a él, tiende a él; por eso precisamente se le llama "ser intencional" o "ser en la intención". En cambio, el ser real insiste y persiste en sí mismo.

b) El ser de razón es inactivo e impasible; no obra ni tampoco sufre alteración alguna. En cambio, el ser real es activo y pasivo, o por lo menos es la condición necesaria de toda actividad y de toda pasividad. Así escribe:

"El obrar y el cambiar corresponden a las cosas según el ser real por el que subsisten en sí mismas, y no según el ser intencional por el que se dan en el intelecto, pues no calienta el calor que está en el intelecto, sino el que está en el fuego"[2].

c) El ser de razón es en cierto modo más amplio que el ser real. Desde luego, todo lo que es real puede también ser pensado o ser objeto de un conocimiento intelectual. En cambio, no todo lo que es pensado puede darse en la realidad, como ocurre con las negaciones o las privaciones. Así escribe:

"El ser inteligible no tiene un ámbito menor que el ser real, sino acaso mayor; pues el intelecto es naturalmente capaz de entender todo cuanto hay en la realidad, y entiende incluso cosas que no tienen ser real, como las negaciones y las privaciones"[3].

4. El objeto de las facultades cognoscitivas y el de los hábitos de ellas

No hay que confundir el objeto de los distintos actos de conocimiento que puede llevar a cabo una facultad, con el objeto de esa misma facultad. Como es evidente, el objeto de una facultad cognoscitiva tiene que ser algo común a todos los objetos de los distintos actos que puede llevar a cabo la susodicha facultad. Lo que sí se mantiene es la distinción de los objetos anteriormente se-

---

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a12.

3 Tomás de Aquino, *CG* III c59.

ñalada, o sea, el objeto formal inmediato, el formal mediato y el material, pues también, para cada facultad cognoscitiva, se pueden y se deben señalar esos distintos objetos.

No podemos entrar aquí en el detalle de señalar los objetos correspondientes a cada una de las facultades cognoscitivas del hombre: las sensitivas externas, las sensitivas internas y la intelectual. Nos limitaremos a señalar los objetos de la facultad intelectiva humana, de forma muy breve.

Pues bien, el objeto formal inmediato de nuestro intelecto es la verdad, entendida como verdad ontológica, es decir, como una cosa cualquiera en tanto que presente al intelecto de modo intencional u objetual (y esto con un fundamento próximo en la misma realidad extramental -cuando se trata del conocimiento real-, o con un fundamento al menos remoto en dicha realidad -cuando se trata del conocimiento lógico-). El objeto formal mediato de nuestro intelecto es la misma realidad extramental, o el ente real en toda su amplitud. Por último, el objeto puramente material del intelecto humano es la pura singularidad de la materia, pues entre cosas que son enteramente iguales y que sólo se distinguen numéricamente, el intelecto humano no puede discernir.

Todavía se podría distinguir, dentro del objeto formal mediato de nuestro intelecto, entre objeto "primario" y objeto "secundario", con distintas acepciones. Porque, si nos atenemos a la proporción entre la facultad y sus objetos, entonces el objeto primario de nuestro intelecto estará constituido por las esencias abstraídas de las cosas materiales, y todo lo demás que dicho intelecto pueda conocer será para él objeto secundario; en cambio, si nos atenemos a la dignidad o nobleza ontológica de los objetos conocidos, entonces el objeto primario de nuestro intelecto será el Ser supremo, Dios, y todo lo demás será objeto secundario.

Por esta descripción se ve que no es lo mismo el objeto de un acto concreto de conocimiento que el objeto de la facultad cognoscitiva a la que corresponde ese acto. Ciertamente que lo que es objeto puramente material de una facultad no puede ser objeto formal (ni inmediato ni mediato) de algún acto de ella. Tampoco puede ocurrir que lo que es objeto formal mediato de una facultad se constituya en objeto formal inmediato de algún acto de la misma. Pero lo que sí puede suceder es que un acto de una facultad cognoscitiva tenga por objeto formal mediato lo que es objeto puramente material de otro acto de la misma facultad, y viceversa. Incluso puede ocurrir que lo que es objeto formal inmediato de un acto de conocimiento venga a constituirse en objeto formal mediato de otro acto de la misma facultad. Sin embargo, esta capacidad de reflectir sobre los objetos inmediatos, tomándolos como mediatos, es propia o exclusiva del intelecto.

Todas estas reflexiones ayudan también para aclarar el sentido que debe darse al objeto de los hábitos de conocimiento. Por de pronto, no todas las fa-

cultades cognoscitivas son capaces de tener hábitos. Las facultades sensitivas desde luego que no, pues están de suyo tan determinadas y concretadas a sus respectivos objetos que no admiten diversidad de hábitos. Pero la facultad intelectiva humana sí los puede tener y los tiene de hecho. Tales son los hábitos que constituyen las distintas virtudes intelectuales, como la inteligencia, las ciencias y la sabiduría. Pues bien, como resulta evidente, el objeto de un hábito de nuestro intelecto estará colocado entre el objeto de la facultad y el objeto de cada acto de conocimiento proveniente de dicho hábito, y así ni será tan amplio como el objeto de la facultad, ni tan restringido como el objeto de algún acto concreto de conocimiento perteneciente al hábito en cuestión. Por lo demás, la distinción de los varios hábitos de una misma facultad se hace atendiendo a los objeto de tales hábitos, pero no a cualesquiera objetos, sino precisamente a los objetos formales inmediatos. Y así, para distinguir los hábitos que constituyen las distintas ciencias especulativas, no hay que atender a los objetos puramente materiales, ni a los objetos formales mediatos, sino precisamente a los objetos formales inmediatos, o a los objetos considerados precisamente como objetos.

5. El objeto de la apetición y de las potencias y hábitos apetitivos

La diferencia fundamental que puede hallarse entre el objeto de la apetición y el objeto del conocimiento es que el objeto del conocimiento, en el sentido más propio y formal, es el que se da en el mismo cognoscente, inmanente a él, según una presencia objetual, mientras que el objeto de la apetición, tomado también en el sentido más formal y propio, es el que se da en la realidad, el que existe realmente. O dicho de otro modo, el objeto inmediato del conocimiento es la verdad, que se da formalmente en la mente, mientras que el objeto inmediato de la apetición es el bien, que se da formalmente en la realidad.

Para comprender la diferencia entre la verdad y el bien ayuda mucho este texto de SANTO TOMÁS: "En cualquier ente hay que considerar, ya la misma razón de especie (la esencia), ya el ser mismo por el que algo subsiste en dicha especie (el existir); y así un ente es perfectivo de otro de dos maneras. La primera, según la razón de especie solamente, y así el intelecto es perfeccionado por el ente. El intelecto, en efecto, se perfecciona por la razón de ente, y sin embargo el ente no está en él según su ser real. Y este modo de perfeccionar es lo que lo verdadero sobreañade al ente, pues lo verdadero está en la mente, como dice Aristóteles. Así cada ente en tanto se dice verdadero en cuanto está conformado o es conformable al intelecto, y por eso todos los que definen rectamente a lo verdadero incluyen al intelecto en su definición. De una segunda manera un ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino

también según el ser que tiene en la realidad, y así es perfectivo el bien, pues el bien está en la realidad, como dice Aristóteles. Un ente, en efecto, en tanto que según su ser es perfectivo y conservativo de otro, tiene razón de fin respecto de ese otro que es perfeccionado por él, y por eso todos los que definen rectamente al bien incluyen en su definición algo correspondiente a la relación de fin"[4].

Según esto, la verdad, que está formalmente en el intelecto, entraña un perfeccionamiento del sujeto que la conoce, según la sola esencia; pero el bien, que está formalmente en la realidad, comporta un perfeccionamiento del que lo apetece, según la esencia y según el ser. Por eso, el objeto formal inmediato del conocimiento es la forma en tanto que se da objetualmente en el cognoscente, y eso es la verdad, mientras que el objeto formal inmediato de la apetición es la forma en cuanto se da en la realidad o en cuanto tiene un ser real, y eso es el bien.

Ciertamente que en la apetición propiamente dicha, que es la apetición consciente (la apetición puramente natural más bien debe llamarse inclinación o tendencia), el objeto o el bien apetecido tiene que estar presente al que lo apetece mediante un conocimiento; pero el hecho de ser conocido es sólo una condición del bien apetecido, y no un constitutivo esencial de éste. No hay, pues, en la apetición fundamento para distinguir entre el objeto formal mediato y el objeto formal inmediato. En cambio, sí lo hay para distinguir entre el objeto formal y el puramente material, y dentro del formal, entre el objeto primario y el secundario.

Porque, en efecto, no se apetecen de la misma manera los "medios" que el "fin". Lo que propiamente se apetece por sí mismo es el fin; los medios, en cambio, se apetecen por otro, es decir, por el fin. En consecuencia, los medios son objeto secundario de la apetición, y el fin, en cambio, objeto primario. Por su parte, el "mal" es objeto puramente material de la apetición, pues nunca el mal es apetecido por sí mismo. Si se apetece alguna vez, es en la medida en que acompaña o va inseparablemente unido a un bien, que es lo propiamente apetecido.

También se podría establecer lo siguiente. Los mismos medios, si son puros medios, es decir, si no tienen apetibilidad ninguna por sí mismos, son objeto puramente material de la apetición, y lo mismo hay que decir de los males; los males son también objeto puramente material de la apetición. En cambio, cuando los medios no son puros medios, sino que tienen alguna apetibilidad por sí mismos, cuando son de alguna manera fines, aunque finalizados a su vez en orden a otro fin ulterior, se puede decir mejor que son objetos secundarios, pero formales, de la apetición, porque son apetecidos en sí mismos, pero no por sí mismos. De esta suerte, el fin considerado formalmente como fin es el único

---

[4] Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a1.

objeto formal primario de la apetición. La división del objeto de la apetición en formal primario, formal secundario y puramente material se corresponde, pues, con la división del fin en fin puro, fin que es al mismo tiempo medio, y medio puro. En cuanto al mal, puede ser equiparado al puro medio a estos efectos, aunque el medio es siempre algo positivo, y el mal es una privación.

Pero todavía hay que considerar otro aspecto de la cuestión. El fin (ya sea próximo, intermedio o último) se divide en "objetivo" y "subjetivo" (la escolástica los llama *finis qui* y *finis quo*). El fin objetivo es la misma realidad que se apetece, mientras que el fin subjetivo es el acto de posesión o consecución de aquella realidad. Los dos son fines en sentido propio, pues los dos polarizan o atraen inmediatamente la actividad apetitiva; pero, con todo, el fin objetivo tiene cierta primacía, pues el acto de posesión o de consecución de un fin está ordenado por su propia naturaleza a dicho fin, pero no a la inversa. Hay, pues, una jerarquía entre esos dos fines o esos dos objetos formales primarios de la apetición: primero el objetivo y después el subjetivo.

Por lo demás, todo lo que hemos dicho acerca del objeto de la apetición se puede aplicar, *mutatis mutandis*, a las potencias apetitivas y a sus hábitos. Pero tampoco podemos considerar aquí detenidamente las diversas potencias apetitivas ni los diversos hábitos que en ellas pueden radicar. Limitándonos, por vía de ejemplo, a la potencia apetitiva intelectual del hombre, o sea, a la voluntad humana, tenemos lo siguiente:

a) El objeto formal primario de la voluntad es el fin último de toda la vida humana (la felicidad, tanto objetiva como subjetiva).

b) El objeto formal secundario es todo lo que tenga alguna razón particular de bien, o si se quiere, todo lo que es medio, pero no puro medio, o todo lo que es fin, pero no puro fin.

c) El objeto puramente material de la voluntad es todo lo que no tiene ninguna apetibilidad en sí mismo, ya se trate de un puro medio, ya se trate de cualquier mal.

Además, en el objeto formal primario de la voluntad se dan los dos sentidos que tiene el fin: como fin objetivo, que es la realidad que nos hace felices (la bienaventuranza objetiva), que será así el objeto principalísimo, y como fin subjetivo, que es la posesión misma de aquella realidad felicitaria (la bienaventuranza subjetiva), que sería el objeto menos principal, dentro del primario.

VI

LAS NOCIONES DE COSA, ALGO Y REALIDAD.

En esta lección nos proponemos esclarecer las nociones de "cosa", de "algo" y de "realidad". Lo haremos ordenadamente, comenzando por la de "cosa".

1. Etimología de la palabra "cosa"

La palabra castellana "cosa" proviene de la latina *causa*, pero no traduce el significado de ésta, sino el de la también latina *res*. Esta última deriva del verbo *reor*, que significa contar, calcular, y asimismo pensar o juzgar. El participio pasivo de *reor*, o sea, *ratus*, significa también lo ratificado, lo determinado y fijo.

Para esclarecer el nombre de "cosa", SANTO TOMAS se atiene a dicha etimología, y así distingue dos sentidos en la palabra *res:* uno que mira más al hecho de ser objeto del pensamiento (y así llamará "cosa" a todo lo pensado, exista o no en la realidad): otro que atiende principalmente al hecho de darse como algo determinado y fijo (y así "cosa" será sinónimo de realidad extramental). Oigamos sus mismas palabras: "El nombre de cosa *(res)* se refiere, ya al hecho de darse en la mente, en cuanto que deriva del verbo pensar *(reor)*, ya al hecho de darse fuera de la mente, en cuanto significa algo determinado *(ratum)* y firme en la naturaleza"[1]..

Esto, por lo que hace a la etimología. En cuanto al uso filosófico, el término "cosa" se contrapone unas veces al ente, otras, al objeto, y otras, a la persona. Veamos por separado cada una de esas acepciones.

---

[1] Tomás de Aquino, *In I Sent* d25 q1 a4.

2. Cosa y ente

Dentro de la filosofía tradicional, el término "cosa" es usado para designar un modo trascendental del ente; no una propiedad del ente, sino un simple modo de él, pues cosa no añade nada nuevo a la mera noción de ente. La única distinción que puede hallarse entre esos dos términos es la siguiente: que cosa designa principalmente la esencia y secundariamente la existencia, mientras que ente designa "in recto" la existencia, e "in obliquo" la esencia. SANTO TOMAS escribe a este respecto: "El nombre de cosa se distingue del de ente en que, como dice Avicena, el ente se toma del acto de ser, pero la cosa expresa la quididad o la esencia del ente"[2].

Siendo esto así, resulta evidente que cosa tiene una amplitud universalísima o trascendental; se puede aplicar a todo, a lo corpóreo y a lo espiritual, a lo creado y a lo increado, a lo sustancial y a lo accidental, incluso a lo real y a lo puramente lógico; pero sin duda con cierto orden o analogía, pues se dice antes de lo real que de lo puramente pensado, y antes de la sustancia que de los accidentes.

Por lo demás, la distinción que establece la filosofía clásica entre el ente como nombre y el ente como participio, viene a coincidir exactamente con la distinción entre la cosa y el ente: la cosa, en efecto, es justamente el ente como nombre; y por ello cosa y ente se suelen considerar como sinónimos.

3. Cosa y objeto

La contraposición entre cosa y objeto, de la que ya nos hemos ocupado en la lección anterior, se establece, como allí vimos, en el plano del conocimiento, pero no fuera de él; ni siquiera cuando se trata del "objeto" de la apetición consciente. Pues bien, esa contraposición se entiende de manera bien distinta dentro de la filosofía clásica y dentro de la filosofía moderna. Dentro de la filosofía clásica, y ésta es la postura examinada en la lección anterior, la cosa, en cuanto contrapuesta al objeto propiamente dicho, es decir, al objeto formal, es la realidad misma extramental, con todas sus determinaciones y con la existencia propia por la que subsiste fuera del sujeto cognoscente, o con independencia del conocimiento que de ella se tenga. En cambio, el objeto formalmente dicho, es aquel aspecto o faceta de la cosa que en cada caso se toma como término de la operación cognoscitiva.

---

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a1.

Según esto, y en una primera aproximación, puede decirse que la cosa se contrapone al objeto como el todo a una de sus partes; y el hecho de que esa parte tenga una proximidad mayor o menor al todo sólo se debe a la perfección o a la imperfección del conocimiento. En el límite, y para un conocimiento perfectísimo o totalmente exhaustivo, cosa y objeto parece que deberían coincidir sin residuo. Pero esto tampoco es exacto, pues aunque el objeto retuviera, en un determinado caso, todo lo que contiene la cosa misma, no lo contendría de la misma manera, pues, como escribe SANTO TOMAS, "la perfección de un conocimiento consiste en que se conozca a la cosa tal como es, pero no en que el modo de la cosa conocida esté en el cognoscente"[3]. Por eso se mantiene siempre, al menos en el orden finito, la distinción entre cosa y objeto; distinción que consiste esencialmente en esto: que la cosa es una esencia que existe realmente, o que tiene una existencia real fuera del cognoscente, mientras que el objeto es esa misma esencia, pero en tanto que se halla presente al cognoscente con un ser puramente mental o intencional, es decir, con ese otro tipo de actualidad que hemos denominado objetualidad.

Ahora bien, por lo que atañe a la filosofía moderna, la distinción entre cosa y objeto toma otro giro. Todavía en DESCARTES, al menos a la letra, no se observa el cambio. En efecto, lo que DESCARTES llama "idea", y que coincide con lo que la filosofía clásica llamaba "objeto formal motivo", es definida por él así: "la idea es la misma cosa pensada en cuanto tiene sólo cierto ser objetivo en el intelecto"[4]; y en otro lugar escribe también: "la idea es la misma cosa concebida o pensada en cuando existe objetivamente en el intelecto (...); de tal manera que la idea del sol es el sol mismo, existiendo en el intelecto, no formalmente como en el cielo, sino objetivamente, es decir, al modo como los objetos suelen existir en el intelecto"[5]. Esto en DESCARTES y, en general, en todo el racionalismo. Recuérdese, por ejemplo, la célebre tesis de SPINOZA: "el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas"[6].

Aparentemente, pues, nada ha cambiado respecto a la filosofía tradicional; pero, si se examina atentamente el asunto, la diferencia es muy profunda, pues de lo que ahora se trata es de un paralelismo (asegurado por Dios), pero no de una identidad entre el contenido del objeto y el contenido de la realidad. En el racionalismo se inicia ya la posición idealista que, por ejemplo, en KANT, se propone y defiende francamente.

---

[3] Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a5 ad6.

[4] R. Descartes, *Discurso del Método*, Nota de la traducción latina, se cita por la edición de Adam-Tannery, Paris, 1965, t. VI, p. 559.

[5] R. Descartes, *Respuestas a las primeras objeciones*, t. VII, pp. 102-103.

[6] B. Spinoza, *Etica*, I. II, prop. VII.

KANT, en efecto, contrapone la cosa "en sí" (el *noumenon)* a la cosa "tal como se nos da en la experiencia" (el *fainomenon);* y así escribe: "Nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno"; no obstante lo cual, añade: "Pero queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos; pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece"[7]. De este modo, la contraposición kantiana entre cosa y objeto es completamente radical. Aunque es necesario, para no caer en contradicción, el suponer una cosa en sí fuera del sujeto cognoscente, lo cierto es que el término del conocimiento, es decir, el objeto propiamente dicho, no es nunca la cosa como es en sí, ni ningún aspecto o faceta real de la misma, sino algo elaborado por el propio cognoscente en el acto de conocer, algo construido a base de una materia dada (intuición empírica) y de una forma puesta por el cognoscente (intuiciones puras y categorías).

Y, si de esta concepción kantiana, pasamos a la del idealismo absoluto, nos encontramos con que la cosa en sí desaparece absorbida por el objeto. Propiamente ya no habrá contraposición entre cosa y objeto, sencillamente porque la cosa ha sido negada en beneficio del objeto. Para el idealismo absoluto no sólo es que no podemos conocer la cosa como es en sí misma, sino que ni siquiera podemos pensarla; más aún (oponiéndose en esto al propio KANT), la contradicción está en admitirla: pensar una cosa y, al mismo tiempo, suponerla como existiendo en sí, o con independencia del pensamiento, es contradecirse claramente.

4. Cosa y persona

La contraposición entre cosa y persona es más bien propia de la filosofía contemporánea. Tiene como origen, no la contraposición que acabamos de examinar entre cosa y objeto, sino la que se da (también en el plano del conocimiento) entre objeto y sujeto. En efecto, el sujeto del conocimiento aparece a la consideración filosófica como lo que nunca puede ser objeto. Cabe que el sujeto se tome a sí mismo por objeto de una reflexión explícita; pero, en ese caso, tendrá que producirse un cierto desdoblamiento en el sujeto, desdoblamiento en sujeto objetivado y sujeto objetivante, con lo que siempre quedará un reducto (el sujeto objetivante) que escapará a toda objetivación. Ese reducto será el sujeto propiamente dicho, libre de todas las adherencias objetivas u ob-

[7] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prologo a la segunda edición.

jetivables. Así es como se contraponen de modo irreductible el objeto y el sujeto. Por lo demás, este contraste se presenta, según las distintas concepciones filosóficas, con nombres diferentes.

El mismo KANT ya apunta la oposición irreductible de "naturaleza" y "libertad", que otros autores posteriores desarrollarán ampliamente. DILTHEY establece la contraposición entre "naturaleza" e "historia". Otros preferirán hablar de "naturaleza" y "espíritu", o de "naturaleza" y "cultura". En la filosofía contemporánea, dentro del existencialismo, el contraste se ha hecho tan violento que, por ejemplo, en SARTRE, el "en sí" (objeto) y el "para sí" (sujeto) se oponen ni más ni menos que como el ser y la nada. Y es que en el fondo, en todas esas concepciones filosóficas, se encuentra siempre, aunque a veces inconscientemente, una reducción de la cosa a la sustancia puramente corporal o a lo corpóreo en general. Realizada esa reducción, es natural que se quiera excluir a la persona o al ser espiritual del ámbito de la cosa. De este modo, abandonado el sentido trascendental que se había dado al término "cosa", se entiende a ésta sencillamente como "lo que no es persona", abarcando entonces, tanto las sustancias meramente corpóreas, como los accidentes en general, e incluso las mismas ideas.

Muchos filósofos contemporáneos han acusado a la filosofía clásica, principalmente a la de signo aristotélico y escolástico, de tener una concepción "cosista" de la persona, o del hombre en lo que tiene de más propio. Pero si por "cosa" se entiende "cuerpo", no hay ciertamente tal "cosismo" en la filosofía tradicional, al menos en sus principales representantes, y concretamente en TOMAS DE AQUINO.

En efecto, cuando SANTO TOMAS trata de explicar el modo como llegamos al conocimiento de la naturaleza de nuestra propia alma espiritual, sin dejar de referirse a una frase de ARISTÓTELES según la cual "el intelecto es inteligible como los otros inteligibles" (frase que parece entrañar cierto "cosismo"), expone, sin embargo, su propia concepción con estas palabras: "Del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la "especie" por la que entendemos es inmaterial, pues de lo contrario estaría individuada, y así no llevaría al conocimiento de lo universal. Y del hecho de que la "especie inteligible" es inmaterial, se puede concluir que el intelecto es cierta cosa independiente de la materia; y de aquí se puede llegar al conocimiento de las demás propiedades de la potencia intelectiva"[8]. SANTO TOMAS toma aquí la palabra "cosa" en su sentido trascendental, como sinónimo de ente, porque, en efecto, la persona no es una pura nada, pero está muy lejos de reducir la persona a lo meramente corpóreo, pues señala que se trata de "una cosa independiente de la materia", esto es, no material, no corpórea.

---

8 Tomás de Aquino. *De Ver* q10 a8.

Otro problema será el de si la persona es o no una sustancia. Para SANTO TOMAS sí lo es; pero muchos filósofos contemporáneos lo niegan, porque conciben a la sustancia como algo mecánico e incompatible con la espontaneidad y agilidad del ser libre. Mas el error está ahí, porque nada se opone a que pueda existir una sustancia espiritual.

5. Los dos sentidos de la palabra "algo"

TOMAS DE AQUINO indica que la palabra latina *aliquid,* que traducimos al castellano por "algo", parece derivar de *aliud quid,* es decir, "otro que" o "distinto de". De esta suerte la palabra "algo" parece entrañar estos dos sentidos: primero, un ente en cuanto distinto de otro ente o de otros entes, y segundo, el ente en general en cuanto distinto de lo que no es ente, es decir, de la nada.

Consideremos, en primer lugar, al ente en cuanto distinto de la nada. Se trata de la contraposición más radical que puede darse, la que separa o divide al ser del no ser, a lo que es o existe (eso es el ente) de lo que no es o no existe (que eso es la nada en su sentido más radical).

Es cierto que la "nada" también puede entenderse en un sentido menos radical, a saber, como nada de esencia, como algo que ciertamente existe, pero que no tiene esencia alguna, que no es ni esto ni aquello ni lo de más allá. Se trataría, pues, de la nada meramente "esencial", en contraposición a la nada absoluta, que sería la nada "existencial".

Por supuesto qne la nada meramente esencial no pude darse tampoco en la realidad, a despecho de lo que parecen defender ciertos existencialistas, que se afanan por concebir al hombre como un existente desprovisto enteramente de esencia o de naturaleza. Lo que no tiene esencia no puede ciertamente existir. Y por ello, en último término, la "nada esencial" es también "nada existencial". Pero sea de esto lo que quiera, el sentido más radical que puede tener la palabra "algo" es el de ente en cuanto opuesto al no ente, o de lo que existe, a lo que en absoluto no existe, a lo que es una pura nada existencial, y por lo mismo también esencial.

Pero, como ya hemos dicho, hay también otro sentido, menos radical, de la palabra "algo", y es el de un ente en cuanto distinto de otro ente, y de todos los demás. Es cierto, en efecto, que no hay un solo ente, sino muchos, y que, en consecuencia, cada ente tiene que ser distinto, o estar dividido o separado de los demás.

Por supuesto que esa pluralidad de entes no es incompatible con las semejanzas entre ellos. Hay semejanzas menores, y por ello más abarcadoras, y otras

semejanzas mayores y, en consecuencia, de un ámbito menor. Hay incluso una semejanza omniabarcante, que se extiende a todos los entes en tanto que son entes, cuyo contenido explícito es el menor que cabe, y que ha sido caracterizada más atrás como la semejanza propia de la analogía del ente, sea de atribución intrínseca, sea de proporcionalidad propia. Pero, a pesar de todas esas semejanzas, hay, y tiene que haber, muchas diferencias entre los entes, aunque sólo sea la diferencia numérica, de este ente respecto de este otro ente, y que tiene su más clara manifestación en el ser o el existir de cada ente. Porque ningún ente existe con la existencia de otro ente, sino que cada uno tiene la suya propia; una existencia individual de ese ente, y que no es común, en modo alguno, a otro u otros.

De esas diferencias entre los entes deriva la multiplicidad de los mismos. Y eso es lo que, en último término, designa la palabra "algo", tomada en su sentido menos radical: que cada ente es distinto de los demás entes, y que, por ello, hay muchos entes, y no uno solo.

6. La noción de "realidad"

De aquí que, en esa doble y distinta significación de la palabra "algo", encontremos el fundamento de las nociones de "realidad" y de "multitud". Porque la de realidad viene referida al "algo" en su sentido más radical, mientras que la multitud se refiere al "algo" en su sentido menos radical. Examinaremos ahora, con algún detenimiento, sólo la noción de "realidad", pues el esclarecimiento de esa otra noción, la de "multitud", será mejor dejarlo para más adelante; después de haber tratado de la noción de "unidad", de la que también es solidaria.

La palabra "realidad" significa, pues, lo contrapuesto al no ser, a la nada, a lo que no existe. Lo contrapuesto al no ser o a la nada es el ser, lo contrapuesto a lo que no existe es lo que existe. Pero todo ello todavía puede tener dos sentidos, uno más radical que otro, a saber, lo que es o existe "en acto" y lo que es o existe "en potencia". Lo que existe en acto es lo que existe real y verdaderamente en el momento presente, ahora; en cambio, lo que existe en potencia es lo que todavía no existe, pero puede existir.

Pero ese "poder existir" ha de tener algún fundamento. En primer lugar, un fundamento intrínseco, que es la no contradicción. Si algo no es contradictorio, puede llegar a existir, y, si sólo se atiende a esa posibilidad intrínseca, estamos ante lo "meramente posible". Pero el fundamento en cuestión puede ser, además, extrínseco, y entonces, o se trata de una materia, realmente existente, de la que "se puede" hacer algo (por ejemplo, de este trozo de mármol se puede hacer una estatua), o se trata de un agente, de una causa productiva, que "puede"

efectivamente producir algo (por ejemplo, este escultor puede producir una estatua). No cabe duda que el fundamento extrínseco supone el intrínseco, pero añade algo. Y lo que existe en potencia según ese doble fundamento parece estar más cerca de la realidad o de la existencia efectiva que lo que sólo cuenta con el fundamento intrínseco o la no contradicción.

Por lo demás, entre lo no existente en acto puede también señalarse lo "pasado" y lo "futuro". Lo pasado ciertamente no existe ya, y por ello propiamente hablando no es real; pero ha existido anteriormente, ha sido real en algún momento anterior, y por ello nos parece más cercano a la realidad que lo meramente posible. E igualmente lo futuro. Lo futuro no existe todavía, pero existirá más adelante; si ahora no es real, lo será después; y por eso también nos parece más cercano a la realidad que lo que, siendo ciertamente posible, no será real jamás.

Pues bien, a todas esas formas "atenuadas" de realidad se opone radicalmente lo que es intrínsecamente imposible, o sea, lo contradictorio. Se trata de un "puro objeto" que lo es de suyo y necesariamente, o sea, que nunca será ni podrá ser otra cosa que un "puro objeto", sin valor transobjetual alguno. Y tales son los llamados "entes de razón", como las quididades paradójicas o imposibles (por ejemplo, un circulo cuadrado), o como las negaciones y las privaciones en cuanto concebidas positivamente, o como las relaciones de pura razón (por ejemplo, las relaciones lógicas de sujeto y predicado).

7. Analogía de la noción de "realidad"

De todo lo dicho se desprende que la palabra "realidad" es análoga con analogía de atribución extrínseca. Pues, propiamente, lo que entendemos por realidad, o sea, lo opuesto al no ser, o a lo que no existe, no se encuentra más que en las cosas actualmente existentes, en lo que existe en acto, y no sólo en la potencia de una materia, o en la capacidad productiva de un agente, o como un puro objeto en la mente de quien lo conoce.

Sin embargo, también se puede aplicar el nombre de "realidad", en sentido derivado e impropio, a lo que en sí mismo no es real, pero que se relaciona con lo real de algún modo. Por ejemplo, a lo pasado, que ya fue real, aunque ahora no lo sea; o a lo futuro, que tampoco es real ahora, pero que lo será después; o a lo meramente posible, que no ha sido real en el pasado, ni lo será en el futuro, ni tampoco es real ahora, pero que "puede ser" real, y esto con el doble fundamento de su posibilidad intrínseca (su no contradicción) y de su posibilidad extrínseca (la existencia actual de lo que puede llegar a ser su "causa material" o su "causa eficiente"). Estos otros sentidos de la "realidad" son analogados se-

cundarios y extrínsecos, a diferencia del analogado principal e intrínseco que es la realidad misma, o sea, lo que actualmente existe, o existe efectivamente fuera de la nada, fuera de sus causas, y fuera del conocimiento que de ello se pueda tener.

Por lo demás, lo que de ningún modo se puede llamar "realidad", porque no tiene nada que ver con ella, es lo que se constituye ante la mente que lo considera como un "objeto imposible", o sea, lo que es ciertamente un puro objeto, pero no sólo de hecho, sino también de derecho, es decir, un objeto "necesariamente" inexistente, un puro "ente de razón".

8. El signo distintivo de la realidad

Para terminar señalemos que el signo distintivo de la verdadera realidad, de lo que efectivamente existe en acto, es la actividad y la pasividad. Porque si una cosa cambia, o se mueve, o es alterada o trasformada pasivamente de algún modo, indudablemente existe, indudablemente es real. Y lo mismo si actúa de alguna manera, si es causa eficiente de algún efecto que actualmente esté siendo producido. Como dice TOMÁS DE AQUINO en un texto anteriormente citado: "El obrar y el cambiar corresponden a las cosas según el ser real por el que subsisten en sí mismas, y no según el ser intencional por el que se dan en el intelecto, pues no calienta el calor que está en el intelecto, sino el que está en el fuego"[9].

De aquí también el adagio filosófico que asevera que "el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser". Porque sólo lo que existe obra, y además todo lo que existe obra o actúa de algún modo. Porque la actualidad del ser lleva a la actividad. Todo acto, en efecto, es comunicativo o difusivo de sí mismo, y nada es verdaderamente acto si no tiene ser, que es el acto de todos los actos. Por otra parte, el obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en la medida en que esto sea posible. Por donde todo lo que tiene ser, o sea, todo lo que existe, es necesariamente activo

Pero si todos los seres, por el mero hecho de serlo, son activos, y si, en algunos casos, esa actividad no es sólo inmanente, sino también transitiva, será preciso que existan seres capaces de recibir esa acción transitiva, es decir, seres pasivos, y entonces la pasividad será el complemento necesario de la actividad

---

9 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a12.

(de la actividad transitiva, se entiende). Por lo cual, la misma pasividad también exige la realidad. Y así se ha de decir que el obrar (sea de modo inmanente sea de modo transitivo) exige el ser real, y el cambiar (o sea, el recibir pasivamente una acción transitiva) también exige el ser real. El signo indudable de la realidad es, por tanto, el obrar y el cambiar.

VII

LAS NOCIONES DE UNO Y DE MUCHOS

1. La noción de uno

La palabra castellana "uno" proviene de la latina *unus*, que propiamente significa "uno solo" o "único". Pero no es ese el sentido ordinario que la susodicha palabra tiene en castellano. Pues, por una parte, "uno" significa lo que está unido en sí mismo, lo que no está disgregado o disperso; y por otra, también significa lo contrapuesto a "otro", lo que se distingue de "otro".

En realidad, la noción en la que se apoya esta otra de "uno" es la noción de "división", y así "uno" significa lo que no está dividido en sí mismo, lo que no está distinguido ni separado de sí mismo; pero sí que lo está respecto a cualquier otra cosa. Como decían los escolásticos: "indivisum in se et divisum a quolibet alio".

Por otra parte, la noción de división ya ha salido a la luz al considerar la noción de algo. "Algo", dijimos, significa el ente en cuanto distinto del no ente, en cuanto dividido o separado del no ente. Ahí, pues, en el contraste u oposición del ser respecto del no ser es donde aparece, por vez primera, la noción de división. Y poseyendo ya esa noción, es posible y fácil formar la noción de indivisión o de unidad. Cada cosa es una, es decir, no está dividida, ni distinguida, ni separada de sí misma.

Mas, volviendo a usar esa noción de división, hallamos que, si bien cada cosa es una o indivisa en sí, es, sin embargo, distinta de las demás cosas, está dividida o separada de las demás. Y entonces es cuando se descubre la contraposición entre lo uno y lo otro, entre cada cosa que es una, y las otras cosas, que también son unas, pero distintas de la primera. Y así llegamos a la tesis antes enunciada: "cada cosa es indivisa en sí misma, pero dividida o distinguida de las demás".

En este asunto, pues, el orden de las nociones que aquí entran es el siguiente: primero, la noción de ente; después, la noción de no ente; en tercer lugar, la noción de división entre el ente y el no ente; en cuarto lugar, la noción de indivisión (de no división), que es precisamente la noción de uno, y en quinto lugar,

la noción de división de uno respecto de otro, que lleva necesariamente consigo la noción de "muchos" o de "varios".

2. Analogía de la noción de uno

La noción de uno tiene varios sentidos que, siendo distintos, como en verdad lo son, también son semejantes, o sea, que se trata de una noción análoga. Porque si uno, aplicado a una cosa cualquiera, significa ciertamente siempre que esa cosa está unida, es claro que dicha unión no es igualmente sólida o igualmente estrecha en todos los casos, pues hay cosas que tienen una unidad mayor que otras. Y por otro lado, también lo uno significa división, distinción o separación de cada cosa respecto de las demás, e indudablemente, en esa distinción o separación, hay asimismo muchos grados, pues no todas las cosas se distinguen igualmente de las otras, sino que unas se distinguen más y otras menos.

Pues bien, respecto de la unión que cada cosa tiene consigo misma, hay que considerar, en primer lugar, dos casos muy diferentes: el de las cosas que están compuestas, y el de las cosas que son simples. Las cosas que están compuestas de partes son unas mientras sus partes estén unidas, y más unas cuanto más unidas. Por supuesto, que si las partes de una cosa compuesta se separan, la cosa en cuestión ya no será una; pero es que entonces habrá dejado de existir sin más, y lo que de verdad seguirá existiendo es cada una de las partes en que la cosa anterior haya quedado dividida. Sin embargo, cada una de esas partes será ahora una.

Y por lo que se refiere a las cosas que son simples es claro que son unas de un modo más eminente, porque, al no tener partes, no pueden perder nunca su unidad. Dichas cosas son ciertamente indivisas, o sea, no están de hecho divididas, pero es que además son indivisibles, y por ello, de derecho, excluyen absolutamente toda división. Por consiguiente su unidad es, por así decirlo, más compacta, más íntima, y también más estable, más permanente; tienen una estabilidad y una permanencia absolutas.

Por lo demás, dentro de la unidad de composición se pueden distinguir también varios grados. Y así, la unidad sustancial, o sea, la unión de las partes esencialmente constitutivas de una sustancia (concretamente, la materia primera y la forma sustancial), es una unidad más estrecha y fuerte que la unidad accidental, es decir, la unión de cada sustancia con sus accidentes, y concretamente con sus accidentes adventicios y contingentes. Pero esa unidad accidental es, a su vez, más estrecha y firme que la unidad de agregación o de reunión de varias sustancias (cada una con sus correspondientes accidentes) en un conjunto cualquiera. Y todavía, dentro de esa unidad de agregación, la unidad es mayor si se

trata de un conjunto ordenado de sustancias (procedentes del mismo principio o tendentes al mismo fin o que imitan al mismo modelo) que si se trata de un conjunto desordenado, un mero acervo, un montón de sustancias simplemente yuxtapuestas.

Se trata, pues, de una jerarquía de unidades. En primer lugar, la unidad propia de la sustancias enteramente simples, o sea, sin partes, que son las sustancias espirituales; estas sustancias no solamente son indivisas, sino también indivisibles. En segundo lugar, la unidad propia de las sustancias compuestas de partes esenciales, o sea, de materia y forma, que son las sustancias corpóreas; son sustancias indivisas de hecho, pero no de derecho, puesto que, por una mutación sustancial, pueden descomponerse o corromperse. En tercer lugar, la unidad correspondiente a esos todos compuestos que forman cada sustancia con sus correspondientes accidentes. De esos todos unos son más estables y firmes, los que forman cada sustancia con sus accidentes necesarios, y por eso su unidad es mayor, pero otros, en cambio, son más precarios y cambiantes, los que forman cada sustancia con sus accidentes contingentes, y se trata, por tanto, de una unidad menor. En cuarto lugar, la unidad correspondiente a los conjuntos ordenados de sustancias, y que recibe, por ello, la denominación de unidad de orden. Finalmente, la unidad más precaria de todas, la unidad de simple agregación o de montón, que resulta de la mera acumulación o yuxtaposición de sustancias en un conjunto desordenado.

Pues bien, esa variedad de sentidos de la unidad, junto con la semejanza entre ellos, manifiesta a las claras que estamos ante una noción análoga. Y si se pregunta por el tipo de analogía de que aquí se trata, habrá que contestar que se trata evidentemente de una analogía de atribución intrínseca.

En efecto, la unidad es una propiedad que se realiza intrínsecamente, en todos los casos, en cualquiera de los sujetos a los que se atribuye; y los sujetos a los que se atribuye son ciertamente todos, es decir, todas las cosas sin excepción. Por consiguiente, tiene que tratarse de una analogía intrínseca. Y, por otro lado, se da también aquí un orden o jerarquía, pues unos tipos de unidad realizan la noción de unidad de manera más plena y perfecta, mientras que otros la realizan de manera más precaria y disminuida, de manera derivada y secundaria. Y, como sabemos, este carácter "vertical" o jerárquico es el típico de la analogía de atribución. Luego se trata de una analogía de atribución intrínseca, con un analogado principal, que es la unidad de simplicidad, y unos analogados secundarios, que son los demás tipos de unidad, que también se escalonan entre ellos, del modo ya explicado.

Digamos, para terminar este apartado, que la exposición que acaba de hacerse de la analogía de la unidad está ceñida exclusivamente a lo que podríamos llamar la "cara interna" de la misma unidad. Sabemos que la unidad tiene también una "cara externa", a saber, la distinción de cada cosa respecto de las de-

más; pero este otro aspecto lo trataremos a continuación, en concomitancia con la noción de multitud.

3. La noción de muchos

La palabra castellana "mucho" viene de la latina *multum*, con el mismo significado en los dos idiomas. No es lo mismo "muchos" que "varios". "Muchos" hace referencia, en primer lugar, a una pluralidad mayor, y en ese sentido se contrapone a "pocos", que hace referencia a una pluralidad menor; en cambio, "varios" se mantiene en situación de indiferencia respecto al número, pues puede tratarse de muchos o de pocos. Por su parte, "muchos" no determina si la pluralidad de que se trata entraña diversidad, grande o pequeña, entre los miembros que la integran, pues puede tratarse de cosas iguales, que sólo sean numéricamente distintas, o de cosas no iguales, sino muy diferentes entre sí, además de ser distintas en el número. Y en contrapartida, "varios" sí que determina la diversidad entre sus miembros, es decir, que no indica sólo el que se trate de una pluralidad, sino también que sus miembros sean diferentes o "variados".

Por ello, es preferible usar aquí la palabra "muchos", pues lo que se quiere indicar, en un primer momento, es solamente la pluralidad, aunque ésta se dé entre cosas iguales. Y por lo demás, las nociones de "pocos" y "muchos" son enteramente relativas, de suerte que lo que, en unos casos, se estime que es muchos, en otros casos, puede ser estimado que es pocos; y viceversa.

Viniendo, pues, a la noción de muchos, y a la de "multitud" que es su abstracto, digamos que se realiza en las cosas de varias maneras, pero siempre como una cierta agregación de unidades. La multitud supone la unidad y en ella se funda, pues sólo si algo es uno, o indiviso en sí mismo, puede dar lugar a muchos, o sea, a la distinción o división respecto de otro, o de otros. Así, pues, si hay multitud, es preciso que exista la unidad, aunque la inversa no se impone por necesidad, pues bien pudiera ser que no existiera más que un solo ser, que sería entonces uno y único.

Por eso hay que decir que el reconocimiento de la existencia fáctica de la multitud se debe exclusivamente a la experiencia, pues no hay ninguna exigencia lógica que permita derivar apodícticamente la multitud a partir de la unidad. Sabemos que si hay multitud tiene que haber unidad, pues la multitud es necesariamente una agregación de unidades; pero no vemos que exista una implicación lógica inversa, de suerte que si se da la unidad tenga que darse también la multitud. Esta última se da de hecho, y nuestra experiencia lo confirma, pero no de derecho, aunque se suponga que existe ciertamente algo, que necesariamente habrá de ser uno.

De aquí también resulta que el reconocimiento de la existencia de algo "único", en el sentido más radical de este término, tendría que ser también de carácter experimental o fáctico. Si de hecho no existiese más que una sola cosa, esa cosa sería única, pero ya no lo sería si existía alguna cosa más, si existía la multitud o cualquier tipo de pluralidad.

Sin embargo, la palabra "único" puede ser también tomada en otros sentidos menos radicales, a saber, como expresión de la excelencia o superioridad de un ser sobre todos los demás, dentro de una multitud cualquiera, o como la propiedad de encontrarse realmente solo en el seno de una especie, o de un género, ya próximo, ya remoto. Y de un modo muy propio se llama también "único" a Dios, en cuanto que no existe ni puede existir otro de su mismo rango o excelencia, y en cuanto que, fuera de El, pueden existir más seres, pero no más Ser.

4. Analogía de la noción de muchos

La noción de "muchos", lo mismo que la de "uno", es también análoga. En efecto, la multitud no se entiende siempre de la misma manera, y ello no sólo en sentido cuantitativo (como pluralidad mayor o menor), sino sobre todo en sentido cualitativo (como multitud de individuos diversos o como variedad más o menos profunda).

Atendiendo a este aspecto cualitativo, que es el que más importa, tenemos, en primer lugar, la multitud puramente numérica o material, que es la que se da entre individuos enteramente iguales, pero de los cuales cualquiera de ellos no es ninguno de los otros. ¿Existe realmente tal tipo de multitud? El llamado "principio de los indiscernibles" se opone frontalmente a ello, pues en dicho principio se establece que dos o más individuos enteramente iguales serían indiscernibles, y en consecuencia no serían dos o más, sino uno solo. Pero sea de esto lo que quiera, una multitud de ese tipo es concebible, y así, por ejemplo, en el orden matemático, nadie duda que pueden darse dos o más figuras o dos o más números iguales (v. gr., dos o más "círculos" de un centímetro de radio, o dos o más números "cuatro"). Al menos en ese orden matemático es posible suponer muchos individuos enteramente iguales, y sin embargo distintos. Y esta sería la multitud puramente numérica o material.

Pero existen otros tipos de multitud que ya son formales: así la constituida por los individuos de una misma especie, que son enteramente idénticos en cuanto a la esencia sustancial, pero que difieren por sus accidentes individuales; o la multitud constituida por los individuos de un mismo género próximo, pero que difieren en la especie; o la multitud formada por los individuos de un mismo género remoto, pero que difieren en el género próximo, o finalmente la

multitud formada por los individuos de un todo trascendental, pero que difieren en los géneros supremos, también llamados "categorías".

A cada una de esas multitudes corresponde una unidad lógica o conceptual: la unidad de la especie, la del género próximo, la del género remoto, o finalmente la unidad trascendental.

Pues bien, entre todos esos tipos de multitud hay claramente una analogía. Son todas ellas semejantes, o sea, en parte distintas y en parte coincidentes, que es lo que exige la analogía. Y por supuesto que la analogía de que aquí se trata es la de atribución intrínseca. Es de atribución, porque hay entre ellas un orden jerárquico, o un escalonamiento vertical, y es intrínseca, porque lo que la multitud esencialmente significa se da, sin duda, real e intrínsecamente en todos sus analogados.

Y viniendo a la escala de esos distintos modos de multitud, también es claro que su primer analogado, la multitud en su sentido más pleno y radical, es la del todo trascendental, que tiene la mayor extensión (entraña la pluralidad cuantitativamente mayor) y, sobre todo, tiene la mayor diversidad (entraña la variedad más honda). Y después se escalonan, por este orden, los otros tipos de multitud: la del género remoto, la del género próximo, y la de la especie.

5. Apéndice sobre la oposición y sus clases

Como acabamos de ver, la multitud no entraña sólo pluralidad, sino, sobre todo, variedad, o sea, una distinción que no es solamente numérica o material, sino también específica (o genérica) y formal. Pero todavía cabe pensar en una distinción más profunda, a saber, cuando los miembros de la multitud no sólo son diferentes, sino opuestos o contrapuestos, es decir, mutuamente excluyentes. Pues bien, tal oposición se da de hecho entre bastantes miembros de la multitud, y no de una sola manera, sino de varias; o sea, que existe de hecho la oposición y que hay varias clases de oposición.

Tenemos, en primer lugar, la oposición contradictoria, que es la más radical o profunda, a saber, la que hay entre el ente y el no ente, o entre el ser y la nada. Es la oposición que expresa el primer sentido de la palabra "algo": el ente como distinto del no ente; y que propiamente no implica a la multitud o a la pluralidad de entes, ya que el no ente no es ente alguno. Es una oposición tan radical que elimina a la misma multitud.

Después está la oposición entre el tener y el no tener; por ejemplo, entre el hombre que tiene vista (el vidente) y el que no la tiene (el ciego). En esta oposición, uno de los miembros excluye realmente al otro (nadie puede ser a la vez

vidente y ciego), pero la exclusión no es completa, pues el sujeto mismo de ese tener o no tener no queda excluido, sino necesariamente afirmado. Ese sujeto existe, tanto si tiene como si no tiene, pues un tener sin sujeto es imposible, y un no tener sin sujeto ni siquiera tiene sentido.

En tercer lugar, tenemos la oposición contraria, que es la que se da entre los extremos más distantes de un mismo género, como por ejemplo, en un movimiento de traslación, el punto de partida y la meta de llegada, o en la escala cromática, el color más claro, el blanco, y el más oscuro, el negro. Es claro que los miembros de esta oposición también se excluyen entre sí, pero tal exclusión es todavía menos radical que la anterior, pues los miembros de la oposición contraria se pueden dar en un mismo sujeto (aunque no simultáneamente) y pertenecen, además, a un mismo género.

Finalmente tenemos la oposición relativa, que es la menos radical de todas, y es la que se da entre los miembros –sujeto y término– de una relación mutua no unívoca; por ejemplo, entre un padre y su hijo. Ciertamente que los miembros de esta oposición también se excluyen de algún modo, pues la persona que es padre respecto de otra persona, que es su hijo, no puede ser hijo de esta última, ni esta última puede ser padre de la primera; pero si de cierta manera se excluyen, también de cierta manera se reclaman, pues nadie puede ser padre si no tiene un hijo, ni nadie puede ser hijo si no tiene un padre. Además, la persona que es padre respecto de otra es también hijo, no respecto de esta otra, pero sí respecto de una tercera.

Estas cuatro clases de oposición son análogas entre sí, con un orden de prioridad y posterioridad, o sea, con una analogía de atribución. Pues bien, en dicha analogía, el analogado principal es la oposición contradictoria, la más radical, que no admite término medio alguno, que se extiende a todo el ente (tanto a la sustancia como a los accidentes) y que entraña la exclusión más neta y más completa entre los opuestos

Después viene la oposición entre el tener y el no tener, que es menos radical, pues sí que admite un término medio, que es el sujeto. Por su parte, el susodicho sujeto es, las más de las veces, la sustancia, que tiene o no tiene una determinada perfección accidental; pero también puede darse esta oposición, dentro de las sustancias materiales, entre una forma sustancial poseída realmente por una determinada materia, y la privación de ella y su sustitución por otra, como ocurre entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto. Esto, que es posible, como acabamos de decir, en las sustancias corpóreas, es sin embargo imposible en las sustancias espirituales; en éstas, el tener y el no tener tienen que darse siempre en el plano de los accidentes. Con todo, esta oposición es la que más se asemeja a la contradictoria, o la que más participa de ésta, puesto que, al menos en el orden accidental, es una oposición entre el sí y el no, entre el ser y el no ser.

En tercer lugar, viene la oposición contraria, que se aleja más de la contradictoria o que participa menos de ella, pues tiene un doble término medio, a saber, el del sujeto y el del género. Además, dentro del género también se puede dar un medio, como entre el color más claro y el color más oscuro cabe un color intermedio. Por eso, el sí y el no son aquí menos radicales, pues los términos opuestos no sólo pueden darse en el mismo sujeto (en momentos distintos), sino que, por pertenecer al mismo género, son ambos positivos, aunque siempre ocurra, por otra parte, que uno es más perfecto que el otro.

Finalmente, la oposición relativa es, de todas ellas, la más alejada de la contradictoria, y apenas participa ya de ella. Los términos relativos, aunque opuestos, son enteramente positivos ambos, tanto en el orden de la sustancia como en el de los accidentes, y por ello no entrañan propiamente un sí y un no, una afirmación y una negación, sino, en todo caso, una complementariedad.

VIII

LA NOCIÓN DE ORDEN

1. Noción del orden

La palabra "orden" (proveniente de *ordo, ordinis)* tiene una vastísima variedad de significados, tanto en castellano como en latín. Pero no enteramente diferentes, o sin relación alguna entre ellos, sino con cierta semejanza o vinculación. Originariamente dicha palabra parece provenir de la trama o textura de la serie de hilos, tanto horizontales como verticales, en un tejido o tela. Esa textura, en efecto, se denomina en latín *orditura*, y de ahí se habría derivado la palabra "orden".

Ya en su origen, pues, la noción de orden entraña estas tres cosas: a) la serie de los hilos, b) su colocación paralela en sentido vertical y horizontal, y c) la operación de tejer o entrecruzar esas series de hilos. Pues bien, teniendo en cuenta esas tres cosas, ulteriormente y por extensión, la palabra en cuestión se ha aplicado: primero, a cualesquiera series, como esta o aquella serie de árboles, o de columnas, o de soldados, o de asientos, o de clases sociales, etc.; pues todo ello son ciertos órdenes; segundo, a cualquier colocación, tanto en la cantidad continua (arriba y abajo, a un lado y a otro), como en la cantidad discreta o dividida (la serie de los números), como también en la cantidad intensiva o de perfección (los grados de perfección en las cosas, o en la escala de los seres, por ejemplo, los minerales, los vegetales, los animales, los hombres); y todo ello son asimismo órdenes; y tercero, a cualquier movimiento u operación, como el orden de la traslación o de la alteración o del aumento y la disminución, o de la generación y la corrupción, o de cualquier producción, o el mismo orden del tiempo, etc.; en estos casos también nos encontramos con otros tantos órdenes.

Dada esa evolución de la noción de orden, y atendiendo a lo que es esencial en ella, podemos decir que para todo orden (sobre todo si se trata de un orden real, que es el primero y más propio tipo de orden) se requieren:

Primero, por parte de las cosas ordenadas, que sean varias, que sean realmente distintas entre sí, que sean ordenables o relacionables entre ellas, y que, siendo distintas o desiguales, guarden, sin embargo, entre las mismas alguna conveniencia.

Y segundo, por parte de la ordenación misma, que se dé algo primero o principal en toda la serie de cosas ordenadas, y que, supuesto eso primero, es decir, ese principio, que todas las cosas de ese orden se relacionen con dicho principio, y en virtud de esta relación (por decirlo así, vertical), se relacionen también entre sí (con una relación, por así decirlo, horizontal).

Resumiendo lo dicho, véase cómo describe el "orden" SANTIAGO RAMÍREZ: "el orden consiste esencialmente en una relación entre varias cosas, distintas y desiguales, pero con alguna conveniencia entre ellas, que se relacionan, ante todo, a algo único y primero, o sea, a un principio, según un antes y un después, o según más o menos; de suerte que la correlación o coordinación entre sí de los distintos miembros de cada orden es secundaria, y depende de la relación primordial de todos ellos respecto del principio primero o máximo, dentro de ese orden"[1].

2. Los cuatro modos fundamentales de orden

Como quiera que todo orden es una relación, y como la relación no puede ser conocida por los sentidos, sino sólo por la razón, por eso se ha podido decir, con muy justo motivo, que la relación o el orden de las cosas y entre las cosas es el objeto propio (es decir, exclusivo) de la razón.

En esta constatación se basa TOMÁS DE AQUINO para dividir los distintos tipos de órdenes, por sus diferentes modos de comportarse respecto de la razón humana, en cuatro fundamentales, a saber, el orden "natural", el orden "lógico", el orden "moral", y el orden "artificial". Oigamos sus mismas palabras:

> "El orden se compara respecto de la razón de cuatro maneras. Hay un orden que la razón humana no produce, sino que se limita a considerar, y este es el orden de las cosas naturales. Hay un segundo orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí, y los signos de los conceptos, que son las voces significativas. Hay un tercer orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad. Hay, finalmente, un cuarto orden que la razón produce, al considerarlo, en las cosas exteriores, como el arca y la casa".

Y señalando, a renglón seguido, a qué disciplina humana corresponde el estudio de cada uno de estos cuatro órdenes, sigue diciendo: "Y como la consideración de la razón se perfecciona por el hábito cognoscitivo, según esos diversos órdenes, que la razón propiamente considera, resultan las diversas cien-

---

1 Santiago Ramírez, *De ordine*, Salamanca, 1963, p. 16.

cias. Pues a la Filosofía Natural corresponde considerar el orden de las cosas que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar, y esto de suerte que, bajo el nombre de Filosofía Natural, incluyamos también a la Metafísica. Mas el orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, corresponde a la Filosofía Racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración entre sí, y el orden de los principios entre ellos y respecto de las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias corresponde a la consideración de la Filosofía Moral. Y finalmente el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, construidas por la razón humana, pertenece a las artes mecánicas"[2].

Caractericemos brevemente cada uno de estos cuatro órdenes:

El primero de ellos es el orden *natural*, que es, en realidad, el orden *real* en su sentido más propio. Es el orden de las cosas que existen, o que tienen ser, fuera de la mente humana, es decir, fuera de nuestro conocimiento, y que tienen también de suyo una esencia o naturaleza que el hombre no les ha conferido, ni con su actividad de conocer o de querer, ni con su actividad de producir. Es precisamente aquel sector del objeto de la Filosofía que las antiguos llamaron "cosas divinas", o sea, las cosas que tienen por causa a Dios, y no al hombre, pero incluyendo también en ellas, naturalmente, al mismo Dios, que es la "cosa divina" por antonomasia. Por ello, explica SANTO TOMÁS que ese orden constituye el objeto de la Filosofía Natural (estudio de las sustancias corpóreas) y de la misma Metafísica (estudio de lo que es común a todos los entes, y también de las sustancias espirituales y del propio Dios).

Fuera de ese orden "natural", la Filosofía (y las ciencias en general) ya no pueden estudiar sino las "cosas humanas", es decir, las que tienen su origen en las operaciones y acciones de los hombres, o sea, en el conocimiento intelectual y el querer libre, por una parte, (las operaciones propiamente dichas), y en la actividad productiva o transformadora de la Naturaleza, por otra, (las acciones en sentido propio).

Por eso, los otros tres órdenes consisten, respectivamente, primero, en el que resulta de las operaciones del conocimiento intelectual, o sea, el orden *lógico;* segundo, en el que se origina de las operaciones del querer libre, a saber, el orden *moral*, y tercero, en el que procede de la actividad productiva, es decir, el orden *artístico* o *técnico*.

Porque el orden *lógico* es precisamente el que atañe al conocimiento intelectual, pero no en cuanto a su contenido o materia, que, en el conocimiento directo, no es algo distinto del propio orden natural o real, sino en cuanto a su forma, a saber, a todo aquello que el conocimiento intelectual agrega como pro-

---

2 Tomás de Aquino, *In Ethic* I lect I ns. 1-2.

pio, por ejemplo, la universalidad, la predicabilidad, la composición o división, la inducción o la deducción, etc.; o sea, el orden que propia y formalmente resulta de las operaciones del conocimiento intelectual, ya sea inmediato, ya mediato. La ciencia que estudia este orden es la Lógica.

Y por su parte, el orden *moral* es justamente el que atañe a los actos humanos libres, en tanto que se ajustan o no a las normas directivas de la conducta humana, descubiertas por nuestra propia razón, a partir del primer principio práctico: "hay que hacer el bien y hay que evitar el mal", que más que una obra de la razón humana, es un imperativo absoluto, que se impone, sin más, a dicha razón. Es, por tanto, el orden introducido en nuestra actividad libre por el ejercicio práctico de la razón. La ciencia que estudia este orden es la Etica.

Finalmente, el orden *artístico* o *técnico* es, de modo preciso, el que atañe a la actividad productiva propiamente humana, o sea, aquella en la que el hombre se comporta, no como un agente natural, que también lo es, sino como un agente inteligente y libre. Esa actividad productiva, si bien se observa, se reduce a la introducción en el mundo exterior de un orden nuevo y distinto del que ya rige en los seres naturales, orden que es ideado por la razón humana, y además querido libremente por el hombre. Pero hay que advertir que la intención de esta actividad productiva es doble, a saber, la introducción en la materia exterior de un orden *útil*, o la plasmación en ella de un orden *bello*. Si se trata de la primero, tenemos la *técnica* propiamente dicha, y si se trata de lo segundo tenemos, más bien, el *arte*, en el sentido estricto que hoy se le da. Y en el primer caso, parece que la intención humana va en busca de algo que al hombre le falta y que echa de menos, o sea, de algo que no tiene y desea adquirir, mientras que en el segundo caso la intención humana se endereza a plasmar en lo exterior las íntimas riquezas que el hombre posee, es decir, que aquí el hombre no busca adquirir algo que le falta, sino dar o comunicar lo que posee.

Por lo demás, la consideración de este orden artístico o técnico está confiada a las distintas artes o técnicas particulares, o también, a la Teoría general del Arte y de la Técnica.

3. La relación entre estos cuatro órdenes

Entre estos cuatro órdenes existe también un orden o relación, pues hay uno primero, base de todos los otros, que es el orden natural, y después, cada uno de los otros órdenes se relacionan con el primero, y también entre sí.

El orden natural es, en efecto, el primero de los órdenes, y, por decirlo así, el principio de todo orden. Los demás, por tanto, tienen que acomodarse a ese primero, o asimilarse a él, pues aunque sean distintos entre sí y respecto del

primero, necesariamente tienen que ser también semejantes, pues sin esa semejanza no se daría el orden entre ellos.

Así, el orden lógico se acopla o ajusta al orden real, porque la perfección propia de aquel orden es sencillamente la verdad, que es el acuerdo entre lo entendido y la realidad. En el orden humano, en el que aquí estamos instalados, la verdad no es una identidad, sino una adecuación, y los términos de esa adecuación son, por un lado, el orden real mismo, tal y como se da con independencia de que lo conozcamos o no, y, por otro lado, lo entendido en tanto que entendido, y más en concreto, lo juzgado en un enunciado afirmativo o negativo, que es precisamente algo "propio" del intelecto, que no se da ciertamente en la realidad, pero que se corresponde con ella. El orden lógico, el orden del "logos", se constituye con vistas al orden real, como trasunto suyo, y en tanto que lo refleja fielmente, o sea, con verdad, o trata de lograr ese reflejo fiel, mediante el discurso racional. La fórmula precisa que expresa el enlace entre el orden lógico y el natural es sencillamente la *adecuación* de aquél a éste.

Por su parte, el orden moral, para constituirse rectamente, debe también ajustarse al orden real o natural, es decir, en este caso, a la naturaleza humana y a las inclinaciones naturales que de ella emanan, pero esto no de una manera espontánea o "natural", como si el orden moral fuese una mera prolongación del mismo orden natural, sino de manera "libre", y tamizada y dirigida por la "razón" en su función práctica. La fórmula precisa con que puede expresarse la relación del orden moral con el orden natural, es ésta: el orden moral no se constituye *a natura*, o sea, como necesaria consecuencia de la naturaleza humana, sino *secundum naturam*, es decir, ajustándose de una manera "racional" y "libre" a los fines marcados por las inclinaciones naturales; fines, por lo demás, que no se imponen necesariamente, ni tampoco están rigurosamente determinados, ya sea en cuanto a su contenido concreto (que queda siempre muy indeterminado) ya sea en cuanto a los medios para alcanzarlos (que pueden ser muy variados). Ambas cosas: el contenido concreto de esos fines, y los medios más aptos para lograrlos, los tiene que determinar la razón humana, y por ello, esa fórmula de *secundum naturam* puede fácilmente alternarse con esta otra: *secundum rationem*. Y en este última fórmula también se pone de relieve que el orden moral no se ajusta al orden natural de un modo inmediato, sino precisamente a través de la mediación del orden lógico, que es anterior al orden moral, y más cercano al orden natural.

Finalmente, el orden artístico o el técnico se relacionan asimismo, en último término, con el orden natural, pero a través de dos mediaciones: de la mediación, completamente necesaria, del orden lógico, y la mediación, humanamente requerida, del orden moral. Es cierto que el orden artístico y el técnico tienen sus valores propios, que son, en el primer caso, la "belleza", y en el segundo la

"utilidad" y la "eficacia", valores, como se ve, ciertamente distintos de la "rectitud", que es el valor propio del orden moral; de la "verdad", que es el valor propio del orden lógico, y del "ser", que es el valor propio del orden "natural". Pero evidentemente que los valores de la belleza y de la utilidad son inalcanzables si no se tiene en cuenta el valor del ser (es decir, si la acción artística o la técnica no se ajustan a la realidad), y también son inalcanzables si no se tiene en cuenta el valor de la verdad (o sea, si uno no se ajusta a las conclusiones probadas de la ciencia), y finalmente, aunque sean en absoluto alcanzables, no son provechosos para el hombre, sino, a veces, destructores del mismo, a corto o largo plazo, si no se tiene tampoco en cuenta el valor de la rectitud (es decir, si no se ajustan a las normas morales). Por consiguiente, el orden artístico y el técnico se fundamentan, en último término, en el orden natural, del que enteramente dependen, y lo hacen necesariamente a través del orden lógico; y aún, si se quiere preservar el valor radical del hombre (es decir, la dignidad de la persona humana), a través también del orden moral, cuya conculcación acarrea, o puede acarrear, a la postre, la destrucción del propio hombre. La producción artística y la técnica reclaman, pues, que se lleven a cabo *secundum naturam, secundum rationem et secundum rectitudinem moralem.*

4. Consideración especial del orden natural

Puesto que el orden natural es el primario y fundamental de los cuatro órdenes señalados, parece conveniente extenderse en la consideración del mismo, y de los distintos y variados modos de orden incluidos en él. Esa consideración es obligada, además, en este lugar, ya que el orden natural es el propio de la Metafísica.

Ya dijimos más atrás que en todo orden es preciso considerar, dentro de las cosas ordenadas, una primera con la que todas las demás se relacionan. Pues bien, ese principio, esencial en todo orden, no puede ser otro, por lo que se refiere al orden natural o real, que la causa, cualquiera de las causas. Y como las causas reales se reducen, genéricamente, a cuatro; a saber, la causa final, la eficiente, la formal y la material, por eso, dentro del orden real, se pueden encontrar también otros tantos géneros fundamentales de orden, uno dentro de cada uno de esos tipos genéricos de causalidad. Iremos examinándolos uno por uno.

a) El orden según la causalidad final

Comencemos por decir que el bien en general se divide en fin y medios. El fin es lo bueno en sí mismo, mientras que los medios son buenos en orden al fin. Pero, a su vez, el fin se divide, ante todo, en fin objetivo (es decir, aquello que es fin) y fin subjetivo (o sea, la posesión de dicho fin, por parte del sujeto que a él tiende). Esta división del bien coincide exactamente con esta otra: bien honesto (que es el fin objetivo), bien deleitable (que es el fin subjetivo) y bien útil (que es el bien que corresponde a los medios).

Mas, por otro lado, el fin, tanto objetivo como subjetivo, se divide en fin último absoluto, fin intermedio y fin próximo. Y por lo que se refiere a los medios, también puede hacerse la división en medios que son puramente medios, pues no tienen apetibilidad por sí mismos, y medios que, además de medios, tienen también alguna apetibilidad por sí.

En resumen, el orden por la causalidad final, se puede describir así:

I. El Fin absolutamente último, o Fin supremo:

1. Objetivo (la felicidad objetiva, bien honesto),
2. Subjetivo (la felicidad formal, bien deleitable).

II. Fines intermedios, no completamente últimos:

3. Objetivos (bienes honestos),
4. Subjetivos (bienes deleitables).

III. Fines próximos o inmediatos:

5. Objetivos (bienes honestos),
6. Subjetivos (bienes deleitables).

IV. Medios (bienes útiles).

7. Con alguna apetibilidad por sí mismos.
8. Sin ninguna apetibilidad por sí mismos, aunque siempre tengan alg una apetibilidad en sí mismos (bienes meramente útiles).

Se trata, como se ve, de un orden, dentro del bien, que es la causa final propiamente dicha, según una escala jerárquica que va desde el fin objetivo supremo, que es el Sumo Bien, Dios mismo, hasta los medios meramente útiles, que ya no tienen apetibilidad por sí mismos, sino sólo por relación al fin. Y esta escala jerárquica expresa también, muy a las claras, una analogía de atribución, con orden de prioridad y posterioridad, que es intrínseca en todos sus grados, aunque en el último de ellos no se trata de una apetibilidad por sí, sino por otro, pero siempre tendrá alguna en sí mismo. También se aprecia en ese resumen que, dentro de cada grado, el fin objetivo (o el bien honesto) fundamenta al fin subjetivo (o el bien deleitable), y que, por tanto, éste se subordina a aquél.

b) El orden según la causalidad eficiente

Por lo que se refiere a la causa eficiente también puede apreciarse un orden y una escala jerárquica de más a menos, comenzando por la Causa primera incausada y terminando por la causa *per accidens* o indirecta.

En efecto, la causa eficiente se divide, en primer lugar, en Causa primera, que es causa incausada o causa por esencia, y causa segunda, que es causa causada o causa por participación. Por su parte, la causa segunda se divide en causa *per se* y causa *per accidens*. La causa *per se* se divide, a su vez, en causa principal y causa instrumental. La causa principal, por su lado, se divide en causa propia y próxima o causa común y remota. Mientras que la causa instrumental se divide en perfectiva o dispositiva. Y, a su vez, la perfectiva, en instrumental conjunta o instrumental separada.

Ordenando todos estos modos de causa eficiente, de mayor a menor perfección, es decir, de mayor a menor eficacia causal, tenemos:

I. Causa Primera Incausada o por Esencia, que es Dios.

II. Causa segunda, causada o por participación:

A. Causa "per se":

a). Causa principal:

1). Causa propia o próxima.

2). Causa común o remota.

b). Causa instrumental:

1). Causa perfectiva:

a). Causa conjunta.

b). Causa separada.

2). Causa dispositiva.

B. Causa "per accidens" o indirecta.

Se ve claramente, en este cuadro sinóptico, que el primer analogado de todos los tipos de causa eficiente es la Causa Primera Incausada, cuya acción está presente en todas las otras causas, es decir, las causas segundas, por lo que todas éstas se hallan subordinadas a la Primera. Además, sólo la Causa primera puede causar el ser de sus efectos, sin apoyarse en presupuesto alguno, sino partiendo de la nada, es decir, sólo Ella puede crear. En cambio, todas las causas segundas necesitan un presupuesto material sobre el que actuar, y no son capaces de crear, sino sólo de trasformar lo ya creado.

Y dentro de las causas segundas, las causas "per se" o directas son más perfectas y eficaces que las causas "per accidens" o indirectas, pues aquéllas ejer-

cen una causalidad positiva, mientras que éstas sólo negativa, removiendo obstáculos.

Y dentro de las causas "per ser", las causas principales son más perfectas que las instrumentales, pues aquéllas obran por sí mismas, mientras que éstas sólo en cuanto son movidas por las principales.

Y dentro de las causas principales, las que son propias o inmediatas, tienen una causalidad más perfecta que las que son comunes o mediatas.

También, dentro de las causas instrumentales, las que son perfectivas tienen mayor perfección causal que las meramente dispositivas. Y finalmente las perfectivas conjuntas son más perfectas que las perfectivas separadas.

Tal es, en sus líneas generales, el orden de las causas eficientes, o el orden establecido en la realidad con arreglo a la causalidad eficiente en sus distintos grados.

c) El orden según la causalidad material

De tres maneras puede entenderse la materia: como materia *ex qua*, como materia *in qua* y como materia *circa quam*. La materia *ex qua* es la materia en su sentido más propio; las otras dos tienen un sentido derivado, pero entre ellas también hay un orden, pues la materia *in qua* es más propiamente materia que la *circa quam*.

Pues bien, dentro de la materia *ex qua*, que es aquello de lo que se hace algo, caben dos grados: la materia "primera", pura potencia pasiva sin ninguna actualidad propia, es aquello de lo que algo se hace "sustancialmente", que es el hacerse sin más; y la materia "segunda", materia ya sustancialmente informada, es aquello de lo que algo se hace "accidentalmente", que es un hacerse sólo en algún aspecto.

Por su parte, la materia *in qua*, que es el sujeto en el que descansan o inhieren los distintos accidentes, también admite dos grados: el "sujeto sustancial" mismo, en el que de forma inmediata o mediata descansan todos los accidentes, y el "sujeto accidental", en aquellos casos en los que un accidente inhiere en la sustancia no inmediatamente, sino a través de otro accidente.

Y en cuanto a la materia *circa quam*, que es el objeto o materia sobre que versa una ciencia cualquiera, o cualquier acto de conocimiento, tiene asimismo dos sentidos: el del "objeto puramente material", que es la cosa como cosa, y el "objeto terminativo", que es la cosa como objeto, o el objeto como cosa.

El orden de todos estos grados de la materia es, por tanto, el siguiente:

1. La pura materia primera, sin forma alguna (materia *ex qua* en su sentido más propio).

2. La materia segunda, informada sustancialmente (materia *ex qua* en su segundo sentido).

2 bis. La sustancia corpórea, sujeto de todos sus accidentes (materia *in qua* en su sentido más propio). Se identifica con la materia segunda.

3. El accidente primario, a través del cual inhiere otro accidente en la sustancia corpórea (materia *in qua* en sentido derivado)

4. El objeto puramente material (materia *circa quam* en el sentido más propio).

5. El objeto formal terminativo (materia *circa quam* en sentido derivado, pues sólo es material respecto al objeto formal motivo). El objeto formal terminativo se denomina "materia" en el sentido menos propio y más alejado de la "materia primera".

d) El orden según la causalidad formal intrínseca y extrínseca.

Llegamos así al orden que entraña la causalidad formal, tanto intrínseca, como extrínseca.

Por supuesto, que el sentido más propio de la forma es el que corresponde a la forma "intrínseca". La forma "extrínseca", que es la forma "ejemplar", se denomina forma en sentido derivado, pues la forma intrínseca "informa", mientras que la forma extrínseca solamente "conforma".

Viniendo a la forma intrínseca, nos encontramos con dos grados: la forma "sustancial" y la forma "accidental", que se identifica con el accidente "cualidad".

Por su parte, la forma sustancial puede ser "inmaterial", que es forma pura, sin materia, y "material", que es una forma unida a su correspondiente materia, y sin la cual no puede existir. Por su parte, la forma inmaterial puede ser "puramente inmaterial", no ordenada a informar materia alguna, que es la forma angélica, y forma "simplemente inmaterial", pero ordenada a informar una materia, que es el alma espiritual de cada hombre.

En cuanto a la forma accidental, que, como se ha dicho, se reduce a la cualidad, se divide, a su vez, en estas cuatro especies: "potencia e impotencia", "hábito y disposición", "cualidad pasible y pasión" y "figura y forma". La potencia es lo mismo que la facultad operativa, que puede ser orgánica o inorgánica, y la impotencia, la facultad operativa poco expedita. El "hábito" es un enriquecimiento estable de la facultad operativa y que la perfecciona en orden a sus

actos, a fin de que éstos sean más seguros y fáciles y agradables; mientras que la "disposición" es sólo una incoación del hábito, que no es estable y que se pierde fácilmente. La "cualidad pasible" es una disposición estable y expedita para recibir fácilmente una acción exterior que perfecciona al sujeto que la recibe, mientras que la "pasión" es la recepción pasiva, sin más, de una acción externa. Finalmente, la "figura" es como la configuración estable de la cantidad que corresponde a un determinado cuerpo, mientras que la "forma", en el sentido que aquí se toma, es simplemente el límite externo de cualquier cantidad. Como se ve, en estas cuatro especies de cualidad, se da un más y un menos, porque la cualidad en general admite grados de intensidad.

En resumen, el orden según la causalidad formal, puede esquematizarse así:

I. Causa formal intrínseca:

A) forma sustancial:

1. forma sustancial puramente espiritual, separada.
2. forma sustancial espiritual separable, alma humana.
3. forma sustancial material, inseparable.

B) forma accidental, cualidad.

1. potencia e impotencia.
2. hábito y disposición.
3. cualidad pasible y pasión.
4. forma y figura.

II. Causa formal extrínseca, causa ejemplar.

Conviene añadir a esto que entre las formas puramente espirituales, hay una, que lo es en grado máximo, la que corresponde a aquel Ser cuya forma es precisamente el mismo Ser subsistente, es decir, Dios.

Y también debe decirse que la Causa Ejemplar Suprema de todas las cosas creadas y creables se identifica con el mismo Dios, pues todo lo que existe o puede existir tiene que ser una imitación, en grados muy diversos, de la Esencia Divina.

e) El orden entre estos cuatro modos de causalidad

Comparando ahora entre sí estos cuatro modos de causalidad, nos encontramos, por un lado, un paralelismo entre las causas final y eficiente, y por otro, una correlación entre las causas formal y material.

Porque las causas final y eficiente se refieren al hacerse de sus respectivos efectos; pero las causas formal y material se refieren al ser de los propios efectos de ellas. Y por esta razón a las dos primeras se les llaman causas "productivas", mientras que a los otras dos se les denominan causas "constitutivas".

Y dentro de las causas productivas, la causa eficiente ejerce su causalidad impulsando, y, en cambio, la causa final la ejerce atrayendo. Mientras que dentro de las causas constitutivas, la causa material ejerce su causalidad recibiendo el ser, y, en cambio, la causa formal la ejerce dando el ser. Y todo ello de acuerdo con el principio filosófico que establece que "las causas son causas entre sí en distinto género de causalidad".

En efecto, la causa eficiente es causa de la causa final, y a su vez la causa final es causa de la causa eficiente. E igualmente la causa material es causa de la causa formal, y a su vez la causa formal es causa de la causa material. Pero esta recíproca causalidad la ejerce cada una de las causas según su propio género de causalidad. Y así el agente es causa "eficiente" del fin, mientras que el fin es causa "final" del agente. Y por su parte, la materia es causa "material" de la forma, mientras que la forma es causa "formal" de la materia.

O dicho de otro modo: el agente es causa del ser del fin o de que el fin exista, pero no de que el fin sea fin; y, a su vez, el fin es causa de que el agente sea agente, pero no del ser del agente o de que el agente exista. Por su parte, la materia es causa de la recepción pasiva de la forma, pero no de que la forma informe, y, a su vez, la forma es causa de la información de la materia, pero no de que la materia reciba a la forma.

Por lo demás, comparando dos a dos estas cuatro causas, la causa eficiente se ordena o subordina a la causa final, pero no a la inversa; y, a su vez, la causa material se ordena o subordina a la forma, pero no al revés.

Y si comparamos ahora estas causas, no dos a dos, sino las cuatro entre sí, nos encontramos con el siguiente orden: la causa final es la primera, pues ejerce su causalidad sobre la causa eficiente, y, a través de ella, sobre las otras causas. La causa eficiente recibe el influjo de causa final, pero ejerce su causalidad sobre la forma, pues es la causa de que la forma informe a la materia. Y finalmente la causa formal ejerce su causalidad sobre la materia, pues es la causa de que ésta quede determinada y actualizada.

En suma, en las causas existe este orden, que la materia sea completada por la forma, la forma, por el agente, y el agente por el fin, con lo que el fin es la primera de las causas en el orden de la causalidad. O como escribe TOMÁS DE AQUINO: "El fin es la causa de la causalidad del agente, pues hace que el agente sea agente; e igualmente hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, dado que la materia no recibe la forma sino por el fin, y la forma no per-

fecciona a la materia sino por el fin. De donde hay que decir que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad de todas las causas"[3].

Tal es el orden global que rige entre los distintos órdenes encuadrados en el orden real. Los cuatro órdenes fundamentales que se basan en los cuatro géneros de causalidad, se ordenan a su vez entre sí, en ese orden total de la realidad. Y es claro, por lo demás, que en la cima de ese orden se encuentra el Ser Supremo, Dios, que es, en perfecta identidad, el Fin Ultimo de todo el universo, el Agente Primero del mismo, incluyendo también a la materia prima creada por El, y el Ejemplar Insuperable, a imitación del cual todo ha sido hecho.

---

3 Tomás de Aquino, *De Princ Nat* c4.

IX

LA NOCIÓN DE VERDADERO

1. Diversos sentidos de la verdad

En el lenguaje ordinario al término "verdadero" se le asignan, al menos, tres significados diferentes: a) como propiedad de ciertas cosas, a las que llamamos verdaderas o auténticas, y las contraponemos a las cosas falsas o inauténticas; b) como propiedad de ciertos conocimientos, a los que, por su ajustamiento con las cosas a las que se refieren, les llamamos también verdaderos, y que se oponen a los conocimientos falsos o erróneos; y c) finalmente como propiedad de ciertas palabras o expresiones del lenguaje humano, a las que llamamos verdaderas cuando manifiestan fielmente lo que en cada caso pensamos o juzgamos, en contraste con otras palabras o expresiones que, al ocultar o deformar lo que en realidad pensamos y sentimos, las llamamos mentirosas.

La verdad como propiedad de las cosas, como algo intrínseco a las mismas, viene a reducirse a la esencia y al ser que dichas cosas realmente tienen; esencia y ser que en ciertas cosas se hallan ocultos de alguna manera, o semiocultos, por el hecho de que sus manifestaciones sensibles son muy semejantes a las manifestaciones sensibles de otras cosas que tienen una esencia y un ser realmente muy distintos. Es precisamente ese hecho de la semejanza de las manifestaciones sensibles lo que da ocasión a confusiones, y explica el que nuestros juicios no se ajusten a veces a las cosas sobre las que realmente versan. Si yo percibo un metal dorado, muy parecido en brillo, color y dureza al oro auténtico, puedo confundirme y tomar por oro lo que no lo es, pues la esencia y el ser que en realidad tiene no es de oro sino de oropel. Por eso, al advertir el engaño, llamo al oropel oro "falso", y lo contrapongo al oro "verdadero", que será aquel que, además de tener las manifestaciones sensibles que corresponden al oro, tenga también realmente la esencia y el ser propios del oro.

Mas la verdad como propiedad de los conocimientos llamados verdaderos es algo muy distinto. Un conocimiento es denominado verdadero cuando se ajusta realmente a la cosa o cosas sobre que versa. Pero dado que las manifestaciones sensibles de la cosa que tratamos de conocer pueden, a veces, llamarnos a engaño, es claro que no es el conocimiento sensitivo el que debe decidir aquí, sino

precisamente el conocimiento intelectual. En efecto, la esencia y el ser que las cosas realmente tienen no pueden ser aprehendidos por el conocimiento sensitivo, sino exclusivamente por el intelectual. En consecuencia, la verdad de los conocimientos habrá siempre que referirla a los conocimientos intelectuales, o a la facultad de tales conocimientos, es decir, al intelecto.

En cuanto al tercer sentido de la verdad, o sea, aquel por el que la verdad se contrapone a la mentira, es claro que también se trata de un sentido distinto de los otros dos. Ciertamente también se pide aquí cierto ajustamiento o correspondencia entre dos términos, pero no entre un conocimiento intelectual y la cosa misma sobre la que versa, como en la verdad del conocimiento, sino entre unas palabras (orales o escritas) y un conocimiento que debe ser fielmente expresado por ellas. Además, ese ajustarse o no de las palabras a los conocimientos queda enteramente en poder de la voluntad del que habla (o escribe), con lo que tiene una dimensión moral insoslayable. Ese tipo de verdad es, ante todo, el ejercicio de una virtud moral: la virtud de la veracidad.

Dado, pues, que en el lenguaje ordinario se dan esos tres sentidos distintos de la palabra "verdadero", y que incluso la reflexión filosófica mantiene claras diferencias entre ellos, la cuestión que ahora se plantea es si habrá alguna manera de aunarlos, es decir, de encontrar un sentido amplio, común a esos tres, y que pudiera servir para hablar de la verdad en general; aunque no lo hiciéramos, claro está, de una manera unívoca, sino de una manera análoga, por las semejanzas que lográsemos hallar entre aquellos tres sentidos diferentes.

En lo que sigue vamos, desde luego, a abordar dicha cuestión, con el decidido propósito de encontrar una definición común y análoga a los distintos sentidos que tiene la verdad; mas, para hacerlo con garantías de acierto, nos detendremos antes en una consideración más minuciosa de cada uno de esos tres sentidos, comenzando, por las razones que luego veremos, por el examen de la verdad como propiedad del conocimiento.

2. La verdad como propiedad del conocimiento intelectual

Este es, sin duda, el sentido primario de la verdad, sentido al que, en último término, se refieren todos los demás. Y se trata, como ya hemos dicho, del ajustamiento o correspondencia de lo que en cada caso se conoce de una cosa con la cosa misma que se trata de conocer.

Comencemos aclarando lo que entraña dicho ajustamiento. La palabra que la filosofía clásica usa en este caso es la de "adecuación". Y es ciertamente la expresión más apropiada, porque dicha palabra está claramente compuesta del prefijo "ad", que designa dirección y aproximación a un término y del vocablo

"ecuación", que significa igualdad. La adecuación, pues, no reclama un ajustamiento completo o pleno, como parece pedirlo la igualdad, sino un acercamiento o aproximación a ese ajuste estricto, que puede ir desde una correspondencia aun incompleta, que se daría el inicio de la adecuación, hasta un ajuste tan exacto y perfecto que pudiera calificarse de estricta igualdad, al llegar precisamente al término del acercamiento. Por eso, un conocimiento imperfecto, que no se ajuste enteramente, sino sólo en parte, a la realidad conocida, puede ser verdadero, con algún grado de verdad, o con una verdad parcial, y eso no es lo mismo que decir que el conocimiento en cuestión es falso. En realidad, si al conocimiento intelectual humano se le exigiera el ajustamiento pleno con las cosas que conoce para ser llamado verdadero, pocos conocimientos humanos, por no decir ninguno, merecerían ese apelativo.

Pues bien, la adecuación que la verdad del conocimiento entraña se debe dar entre estos dos términos: el conocimiento intelectual, por una parte, y la cosa misma conocida, por la otra. Ahora bien, por lo que atañe al "conocimiento intelectual" hay que aclarar que dicha expresión no puede aquí entenderse como el "acto" o la "operación" de entender, o sea, como la "intelección", ni menos todavía como la "facultad" misma de entender, con el "intelecto".

En efecto, entendida esa expresión, "conocimiento intelectual", en alguno de esos dos sentidos, su pretendida adecuación con alguna cosa real sería las más de las veces imposible. Sólo en el caso de que la cosa real a la que el conocimiento se refiere fuese precisamente un acto de entender, o fuese la facultad misma de entender, se podría decir que había adecuación entre el conocimiento y la cosa conocida, o sea, entre el acto de entender que entiende y el acto de entender entendido, o entre la facultad de entender que entiende y la facultad de entender entendida. En los demás casos, o sea, respecto a todas las demás cosas, la adecuación de la que se habla sería un absurdo, pues ¿cómo se iba a adecuar un acto de entender con una cosa material cualquiera, por ejemplo, con un árbol, o con una roca?, ¿o la facultad de entender con alguna cosa material del mismo estilo?

Por eso cuando, al dar noticia de la definición clásica de verdad, se suele decir que la verdad consiste en "la adecuación del intelecto con la cosa", si no se hace la aclaración oportuna, se puede estar diciendo un disparate. Lo que en esa definición debe entenderse por "intelecto" no es ni el acto de entender (la intelección), ni la facultad de entender (el intelecto), sino algo bien distinto, a saber, lo "entendido". Lo entendido en cada caso es precisamente lo que puede adecuarse con la realidad, o con la cosa real que tratamos en ese caso de conocer con verdad. Y también puede ser que no se adecúe, fallando entonces el conocimiento verdadero.

Por lo demás, más adelante habrá todavía que aclarar si "lo entendido" es o puede ser, en alguna ocasión, un concepto simple, una noción, o por el contra-

rio, debe ser siempre un concepto complejo, concretamente un enunciado. Sigamos ahora la exposición en lo que respecta al otro término de la adecuación

El otro término de la adecuación es, como hemos dicho, la realidad misma a la que el conocimiento se refiere. Más en concreto se trata de la esencia y el ser de la cosa que, en cada caso, se intenta conocer. No hay que entender, pues, aquí por realidad o por cosa las meras apariencias sensibles. Tales apariencias sensibles son, las más de las veces, reales, y ciertamente pueden también llamarse cosas, pero no es a ellas a las que debe adecuarse el conocimiento para ser verdadero, pues ya hemos dicho que el conocimiento que puede calificarse de verdadero es el intelectual, no el sensitivo; y el objeto propio del conocimiento intelectual es la esencia y el ser, no las cualidades sensibles de las cosas, ni mucho menos las posibles apariencias engañosas que pueden constituirse ante los sentidos, en los llamados "errores de los sentidos" (como el palo que, introducido en el agua, aparece quebrado).

El insistir aquí en que el objeto del intelecto es la esencia y el ser, además de expresar algo muy verdadero, tiene ahora un propósito muy concreto, a saber, el de hacer notar que la verdad del conocimiento puede darse, tanto en los juicios atributivos (que versan sobre la esencia), como en los juicios existenciales (que versan sobre la existencia). En efecto, tanto se da la verdad en un juicio como éste: "el hombre es libre", que atiende a la esencia del hombre, como en un juicio como este otro: "este hombre existe", que atiende a la existencia del mismo. Y por otra parte, ya hemos visto que la esencia, entendida como quididad, o como definición, es objeto del intelecto en su función aprehensiva de esencias, y que la existencia, entendida como existencia concreta o ejercida, sólo puede ser propiamente percibida por el mismo intelecto en su función experimental.

Con todas estas aclaraciones se puede entender mejor la definición clásica de la verdad del conocimiento, que reza así: *"adaequatio intellectus cum re"*. Porque la "adaequatio" hay que entenderla como acercamiento a la igualdad, o al completo ajuste, sin que siempre se logre; el "intellectus" hay que entenderlo como lo entendido (y ya veremos luego si como un enunciado, o también, a veces, como una noción), y finalmente la "res", hay que entenderla como la esencia real de la cosa que se intenta conocer, y también como la existencia de la misma.

3. La verdad de la simple aprehensión y la verdad del juicio

Se ha discutido mucho, dentro de la filosofía clásica, si la verdad entendida como propiedad del conocimiento intelectual se da únicamente en el acto del

juicio, o se da también en el acto de la simple aprehensión. Examinemos despacio este asunto.

Se trata de dos actos distintos del intelecto humano, cuyos objetos inmediatos respectivos son la noción y el enunciado. Por tanto, cuando decimos que la verdad del conocimiento intelectual consiste en la adecuación de lo entendido con la realidad, eso entendido puede ser, o bien una noción, o bien un enunciado. Y de lo que se trata aquí es de saber si cuando lo que se adecúa con la realidad es simplemente una noción hay también verdad, puesto que nadie discute que la hay cuando lo que se adecúa con la realidad es un enunciado.

Por otra parte, es bien conocido que tanto ARISTÓTELES como SANTO TOMÁS defienden que la verdad del intelecto no está en la simple aprehensión, sino sólo en el juicio, y conviene considerar las razones que les han movido a adoptar tal postura. Concretándonos en SANTO TOMÁS, conviene reparar en estos dos textos, uno de las *Cuestiones disputadas acerca de la verdad*, y otro de la *Suma teológica*.

El primero de ellos dice así: "La razón de verdadero consiste en la adecuación de lo entendido con la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas diversas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse en el intelecto cuando éste comienza a tener algo propio que no tiene la cosa fuera del alma, pero que se corresponde con ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre esos dos términos. Mas el intelecto, en el acto de la simple aprehensión, no tiene más que la semejanza de la cosa existente fuera del alma (...). Y en cambio, cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo enunciado formado por el intelecto es algo propio de él, que no se encuentra fuera, en la cosa, y cuando se adecúa a lo que hay en la cosa, se dice que el enunciado es verdadero"[1].

Comentemos brevemente este texto. Para entenderlo correctamente es preciso, como aconseja la crítica textual, que tomemos todas sus expresiones en sentido formal, no material. Así, cuando se habla de "adecuación" hay que entenderla como lo que es, como una relación, que no puede constituirse sino entre dos términos distintos (distintos realmente si se trata de una relación real, y distintos al menos conceptualmente si se trata de una relación de razón). Y por eso puede decirse que toda adecuación "exige cosas diversas". Y cuando poco después se afirma que la verdad "comienza a *hallarse* en el intelecto cuando éste comienza a *tener* algo propio, que no tiene la cosa, pero que es correspondiente a ella", ese *hallarse* y ese *tener* hay que entenderlos también formalmente, a saber, como un hallarse en el intelecto o un estar en él "en cuanto intelecto", es decir, en cuanto facultad intelectiva, y por ello "en cuanto algo entendido". E igualmente hay que tomar en sentido formal ese "algo propio", que

---

[1] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a3.

el intelecto "tiene", a saber, como algo propio que el intelecto "entiende" y que lo entiende precisamente como "propio de él".

Se continúa diciendo en ese texto que en el acto de la simple aprehensión el intelecto "no tiene más que (o sea, no conoce nada más que) la semejanza de la cosa", a saber, la representación mental de la cosa en cuanto es signo o pura semejanza de ella, y por tanto sin parar mientes en su realidad psicológica, de cierto accidente del alma que sin duda es. De suerte que el intelecto, al entender dicha semejanza, lo único que entiende es la cosa misma de la que es semejanza, o cierto aspecto o faceta de dicha cosa. En consecuencia el intelecto, en el acto de la simple aprehensión, lo único que tiene, es decir, que "entiende", es la cosa, y no "algo propio de él".

Pero no pasa lo mismo con el acto del juicio, puesto que el enunciado que el intelecto forma (unión o desunión de un sujeto con un predicado) no es algo que se dé en la cosa, aunque se refiera a ella. En el acto del juicio el intelecto humano "forma" un enunciado que, como tal, ciertamente no está en la cosa, sino sólo en el intelecto, y, al formarlo, lo entiende precisamente como algo propio suyo, que compara luego con la cosa, y halla que se corresponde con ella.

Mas para comprender esta última parte, a saber, la comparación del enunciado con la cosa y hallar o conocer que se corresponde con ella, o se ajusta a ella, es preciso considerar este otro texto, antes sólo aludido. Dice así TOMAS DE AQUINO en la *Suma teológica:* "El intelecto puede conocer su conformidad con la cosa, pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando conoce y expresa lo verdadero. Pues esto lo hace el intelecto uniendo o desuniendo, ya que en todo enunciado lo que hace es atribuir o negar de la cosa, representada por el sujeto, la forma representada por el predicado. Por tanto, si bien puede decirse que (...) el intelecto cuando conoce lo que una cosa es, o su esencia, es verdadero, no se puede decir que conozca o exprese la verdad (...). Luego en el intelecto, cuando conoce las esencias, puede estar la verdad como lo está en cualquier otra cosa, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que significamos con el nombre de verdadero, ya que la perfección propia del intelecto es lo verdadero como conocido"[2].

La explicación del contenido de este otro texto puede ser la siguiente. Sólo en el juicio hay ciertamente un conocimiento de la adecuación de lo entendido con la realidad, es decir, un conocimiento de la verdad. Porque en el juicio, o mejor, en el enunciado formado por él, hay siempre dos términos: el sujeto y el predicado; y el sujeto "supone" por la cosa (es decir, está tomado en lugar de la cosa), mientras que el predicado "supone" por lo que el intelecto entiende de dicha realidad. En efecto, en el enunciado es esencial la comparación de sus dos

2 Tomás de Aquino, *STh* I q16 a2.

términos, bien sea para afirmar su unión, bien para establecer su separación. Pero no podría llevarse a cabo esta unión o esta separación si los dos términos fueran tomados como simples nociones. Por supuesto que tomadas tales nociones en su realidad psicológica no habría nunca posibilidad de unirlas, pues psicológicamente son distintas, dos realidades distintas. Pero tampoco en su ser lógico o representativo, pues, excepción hecha de los enunciados tautológicos, siempre encontraríamos entre esas nociones alguna diferencia que impediría su unión. Queda, pues, que si se unen tales nociones se haga esto con vistas a la realidad, o sea, que, suponiendo a la realidad representada en el sujeto, se afirme de ella (o se niegue) el contenido del predicado, es decir, lo que el intelecto haya entendido de la realidad.

Así la comparación de las dos nociones –sujeto y predicado– se convierte *ipso facto* en la comparación de la cosa con el intelecto, es decir, con lo entendido por el intelecto. Y así es como en todo juicio se conoce la verdad, ya sea de una manera explícita, si se dice, por ejemplo, "es verdad que este hombre es justo", o de manera implícita o vivida, si se dice simplemente "este hombre es justo".

Es importante reparar en esto: El juicio comienza por ser una comparación de dos nociones; pero esa comparación no conduciría nunca a una unión (propiamente, a una identificación), si no se prolongara en una comparación con la realidad, comparación en la cual la noción que hace de sujeto "supone" por la realidad, mientras que la noción que hace de predicado "supone" por lo que el intelecto entiende de la realidad; y así, al verificarse la unión (o desunión) entre el sujeto y el predicado, se verifica intencionalmente la unión (o desunión) de la realidad con lo que de ella conocemos. Sólo de este modo es posible conocer la adecuación de lo entendido con la realidad, o sea, conocer la verdad, y por eso solamente en el juicio se encuentra formalmente la verdad. Como dice TOMAS DE AQUINO en otra parte: "La verdad no se encuentra en el intelecto hasta que éste compara una noción con otra, con vistas a la realidad. Y al compararlas con la realidad, unas veces resulta la composición (afirmación) y otras veces la división (negación). La composición cuando el intelecto compara una noción con otra aprehendiendo la unión o la identidad de las cosas sobre que versan ambas nociones; la división cuando la comparación de una noción con otra revela que las cosas por ellas expresadas son diversas"[3].

Una última cuestión habría que resolver ahora, y es la siguiente: ¿qué tipo de verdad es la que se encuentra en la simple aprehensión? Ya hemos visto que no se encuentra en ella la verdad como conocida, que es la verdad formalmente dicha, pero ¿se encuentra la verdad al menos materialmente, la verdad como simplemente tenida, aunque no conocida?

---

3 Tomás de Aquino, *In Peri Her* lect3 n4.

En un texto anteriormente citado hemos oído decir a SANTO TOMAS que, en efecto, "en el intelecto, cuando conoce lo que una cosa es, o su esencia (es decir, en el acto de la simple aprehensión), puede estar la verdad como lo está en cualquier otra cosa". Pues bien, esto es lo que hay que dilucidar ahora: ¿cuál es esa manera de encontrarse la verdad en el intelecto "como en cualquier otra cosa"?

La respuesta, sin embargo, debe ir precedida de un análisis más pormenorizado de la verdad entendida como propiedad de las cosas.

4. La verdad como propiedad de las cosas

Es cierto que el apelativo de "verdaderas" es atribuido a ciertas cosas, y que lo es con fundamento, puesto que, como solemos decir, "no nos engañan, sino que se manifiestan como son". En cambio, cuando a algunas otras cosas las calificamos de "falsas", es porque, según nuestro modo de expresarnos, "sí nos engañan, puesto que se manifiestan como no son". Pero ¿qué quiere decir todo esto en realidad?

Porque, propiamente hablando, las cosas mismas ni nos engañan ni dejan de engañarnos. Ellas son lo que son y se muestran como se tienen que mostrar. Somos nosotros los que nos engañamos cuando no discernimos convenientemente lo que se nos muestra, cuando "nos dejamos llevar", a veces, por ciertas apariencias, sin examinarlas con cuidado, ni reparar por tanto que se trata de otras apariencias, aunque parecidas, a las que suponemos que realmente se nos dan.

Por decirlo todo, sí que hay algunas cosas que nos engañan, aunque no se trata entonces de meras cosas, sino de personas, de ciertas personas que, con sus gestos o con sus palabras, nos hacen creer acerca de ellas lo que pretenden que creamos, y que no se corresponde con la realidad. Pero de este caso especial nos ocuparemos más adelante, al tratar de la verdad propia de las palabras o de las otras manifestaciones externas de las personas. Y también entonces tendremos que tener en cuenta las falsas apariencias de ciertas cosas artificiales, fabricadas por el hombre precisamente con el propósito de imitar a las cosas naturales, pero no de veras, o reproduciéndolas realmente, sino falseándolas, o sea, haciéndolas aparecer como naturales, sin serlo.

Pero volviendo a las mismas cosas naturales, que ciertamente no pueden variar, a su voluntad, las manifestaciones sensibles con que se nos presentan, no parece correcto atribuir a dichas cosas intención alguna de engañar, o de inducirnos al error. Parece más bien tratarse de cierto afán nuestro de descargar las culpas propias en espaldas ajenas. Nos molesta el haber sido poco cuidadosos,

el no haber examinado más detenidamente esas apariencias sensibles, el habernos dejado llevar por el poder de tales apariencias, y no se nos ocurre un "descargo" mejor que el atribuir a las cosas mismas nuestros propios errores.

Pero aclarado todo esto, queda entonces por determinar en qué consiste propiamente la verdad de las cosas. Y la primera contestación que nos sale al paso es precisamente la apuntada más atrás, o sea, que la verdad de las cosas consiste en su esencia y en su ser, o si se prefiere, en su entidad. Es la famosa definición de SAN AGUSTÍN: "verdadero es aquello que es" (*verum est id quod est*), y claro está que "aquello que es" (*id quod est*) no es otra cosa que el "ente" o la "entidad".

Sin embargo, una reflexión más atenta nos hace ver que algo debe añadir la verdad a la entidad, incluso tratándose de la verdad de las cosas, porque, como ya hemos visto, el apelativo de "falsas", que es contrario al de "verdaderas", se atribuye también a las cosas, pues decimos "perla falsa", "oro falso", y sería absurdo atribuir a algunas cosas algo contrario a la entidad en la que consisten, ya que la entidad no tiene contrario. Y asimismo atribuimos la verdad a las negaciones y privaciones, pues decimos "verdadera nada", "verdadera ceguera", y es claro que la nada o la ceguera no son entidades, sino ausencias o faltas de entidad. Realmente, si redujésemos la noción de verdad a la de entidad sin más, tendríamos que corregir muchas expresiones usuales, y andarnos con tiento para no caer en paradojas y absurdos.

Por eso la filosofía clásica ha caracterizado la verdad de las cosas como "la entidad misma de ellas en cuanto fundamento de una relación de razón al intelecto que la conoce". Es una fórmula llena de sentido, que tendremos, desde luego, que desentrañar.

Pero antes consideremos otras fórmulas con las que distintos autores han tratado de expresar lo mismo. Así, hay quien sostiene que la verdad de las cosas consiste en su descubrimiento o desvelación, o mejor todavía, en su franca y resuelta manifestación, sin trabas, ni tapujos. Pero descubrimiento o manifestación ¿ante quien? Porque descubrirse o manifestarse es siempre algo relativo; supone una realidad que se descubre o manifiesta y un sujeto cognoscente ante el cual se verifica tal descubrimiento o manifestación. Pues bien, ese sujeto cognoscente no puede ser otro que el dotado de la facultad de entender, y concretamente el sujeto que conoce intelectualmente lo que ante él se manifiesta.

Por eso otros sostienen que la verdad de las cosas consiste en la inteligibilidad de las mismas, o si se quiere, en la aptitud que todas las cosas tienen de ser entendidas. Examinemos esta otra tesis con más detalle.

Porque esa aptitud para ser entendidas no tiene el mismo sentido cuando se atribuye a las cosas materiales que cuando se afirma de los seres espirituales. Y tampoco significa lo mismo si la consideramos en relación con nuestro intelecto

que si la consideramos en relación con el intelecto angélico o con el divino. Supongamos ahora que sólo la consideramos por relación al intelecto humano. Planteada así la cuestión, tenemos que de las cosas materiales sólo puede decirse que son inteligibles en potencia, pero no en acto, pues son inteligibles si nosotros las hacemos inteligibles, y no en sí mismas ni por sí mismas. En cambio, de los seres espirituales hay que decir que son inteligibles en acto, pues dado que los seres espirituales son de suyo inteligentes, también son de suyo inteligibles, al menos para sí mismos.

Y es que para que algo pueda ser realmente inteligible es preciso que esté íntimamente unido a un sujeto inteligente, puesto que el inteligir es una operación inmanente que no "sale" fuera del sujeto que entiende, sino que permanece en él, como perfección suya. En consecuencia, sólo es actualmente inteligible lo que se halla íntimamente presente a un sujeto inteligente, y así es inteligible en el seno de dicho sujeto, pero no fuera de él. O dicho de otro modo: el que entiende algo no lo entiende en cuanto está separado de él, sino en cuanto está unido a él, y por eso todo ser inteligente es inteligible para sí mismo y en sí mismo, pero el ser que no es inteligente, ni es inteligible para sí mismo, ni tampoco en sí mismo, sino que siempre es inteligible para otro y en tanto que está en ese otro. Y también hay que decir, de un modo general, que todo lo que es entendido por otro tiene que estar unido a ese otro, y así, ni siquiera los seres inteligentes, si llegan a ser entendidos por otro, pueden ser entendidos en sí mismos, sino precisamente en tanto que están presentes e íntimamente unidos a ese otro que los entiende.

De aquí que cuando nosotros tenemos que entender alguna cosa distinta de nosotros hemos de unirla íntimamente a nosotros, hemos de "trasplantarla", por así decirlo, a nuestro interior, y eso es "hacerla inteligible"; lo que en la práctica se reduce a formar en nuestro interior una réplica de dicha cosa, o una representación intelectual de la misma.

Pero nada de esto afecta a la cosa misma que nosotros finalmente entendemos. Los que quedamos afectados y cambiados y enriquecidos con todo ese proceso intelectual somos nosotros mismos, y no la cosa en cuestión. Ésta permanece inalterada, siendo lo que era, con su propia esencia y con su propio ser. Y de aquí que la verdad de las cosas mismas no sea algo distinto de su entidad. Esa verdad no les añade a las cosas nada real, sino sólo algo de razón, a saber, una relación de razón que podemos calificar de "adecuabilidad" respecto del intelecto que la entiende, o la puede entender. Pero no porque la cosa misma se adecúe a dicho intelecto, sino al revés, porque dicho intelecto es adecuable a ella, y se adecúa de hecho cuando la entiende con verdad.

Pero examinemos todavía otra manera de entender la verdad de las cosas, que pertenece también, en algún aspecto, a la filosofía clásica, y es la que la concibe como "la adecuación de cada cosa con su idea ejemplar". Por lo demás,

la verdad así entendida, o bien se atribuye a las cosas artificiales, en cuyo caso se trataría de la adecuación de cada artefacto con la idea productiva del artífice que lo ha fabricado, o bien se atribuye a las cosas naturales (incluyendo en ellas a los mismos seres espirituales), en cuyo caso se trataría de la adecuación de cada ser creado con la idea ejemplar correspondiente del Intelecto divino.

Pero no parece que, en sentido formal y propio, haya que poner la verdad de las cosas en esa relación de adecuación, o mejor, de imitación, de cada cosa con la idea ejemplar que preside su realización. Esa relación de imitación es muy cierta en todas las cosas creadas o producidas; sencillamente porque todas ellas, además de tener una causa eficiente y una causa final, tienen también una causa ejemplar. Por eso, si respecto a su causa eficiente, cada cosa causada tiene una relación real de dependencia de origen, y respecto a su causa final, cada cosa causada tiene una relación real de dependencia de destinación, de la misma manera, respecto de su causa ejemplar, cada cosa causada debe tener y tiene una relación real de dependencia de imitación. Se trata, en todos esos casos, de relaciones reales. Pero la verdad no puede consistir en una relación real, porque entonces ni se podría atribuir a Dios, que no tiene relación real alguna con nada distinto de El, ni tampoco se podría atribuir a las negaciones ni a las privaciones, que propiamente no tienen causa (ni eficiente, ni final, ni ejemplar). Y, sin embargo, decimos que Dios es "la misma verdad", y también decimos que alguien tiene una "verdadera ceguera".

Por ello está bien afirmar que la relación de adecuación en que la verdad consiste, siendo como es una relación de razón, tanto si se considera en Dios como si se considera en las cosas creadas, sin embargo, puede ir acompañada, en las cosas creadas, de una relación real de imitación, ya al intelecto creador de Dios (los seres naturales), ya al intelecto productor de un artífice (los seres artificiales). Pero esto no hace que dicha relación de adecuación se convierta en una relación real.

Para terminar de precisar todos estos extremos será bueno detenerse en otro texto de SANTO TOMÁS que dice así: "La verdad se encuentra en las cosas creadas en cuanto imitan al intelecto divino que es la medida de ellas, como el arte es la medida de las cosas artificiales, y también se encuentra en cuanto que las cosas son capaces de causar en el intelecto humano una verdadera estimación de ellas, pues el intelecto humano se mide por la cosas. Ahora bien, la cosa misma existente fuera del alma imita el arte del intelecto divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro intelecto una verdadera estimación de sí misma. Por otra parte, es también por su forma que cada cosa tiene ser. Luego la verdad de las mismas cosas incluye en su noción la entidad de ellas, y a esto añade una relación de adecuación al intelecto humano y al divino. Pero las negaciones o las privaciones existentes fuera del alma no tienen alguna forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino, o causen el conocimiento de

ellas en el intelecto humano; sino que el que se adecúen al intelecto depende del sólo intelecto que las conoce. Y así resulta claro que cuando se dice "verdadera piedra", o bien "verdadera ceguera", la verdad no significa lo mismo en los dos casos. Pues la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra y añade una relación al intelecto, que está fundada en la misma piedra, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al intelecto. Pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al intelecto, relación que no tiene en la misma ceguera fundamento alguno, dado que la ceguera no se adecúa al intelecto por algo positivo que en sí tenga"[4].

Resumiendo, la verdad de las cosas añade o comporta siempre una relación de razón de adecuación al intelecto que las conoce; pero esta relación de razón unas veces tiene un fundamento apropiado en la realidad, a saber, la relación real de imitación (tal es el caso de las cosas creadas respecto al intelecto divino, o de las cosas artificiales respecto al intelecto humano); otras veces tiene un fundamento inapropiado en la realidad, a saber, la esencia y el ser de cada cosa (tal es el caso de las cosas naturales respecto al intelecto humano); finalmente otras veces no tiene fundamento alguno en la realidad, sino que se funda sólo en el intelecto (y tal ocurre con las negaciones y privaciones respecto al intelecto humano y al divino).

Y con esto estamos ya en condiciones de aclarar en qué consista la verdad que tiene el intelecto humano en el acto de la simple aprehensión. Decíamos más atrás, como se recordará, que la verdad "puede estar en el intelecto, en el acto de la simple aprehensión, como lo está en cualquier otra cosa". Pues bien, ya sabemos como está la verdad en las cosas. Se trata ahora de verlo realizado en la simple aprehensión.

La simple aprehensión es el acto por el cual el intelecto humano aprehende un objeto sin afirmar ni negar nada de él, o lo que es lo mismo, forma una representación mental simple, o sea, una noción, que, en principio, debe corresponder o adecuarse a alguna esencia real, existente en la realidad. Pues bien, tal representación mental es un signo que lleva de suyo al conocimiento de lo significado por él, sin comparecer él mismo de modo explícito, sino más bien ocultándose, o sea, dando paso directo a esa esencia real, a la que en cierto modo reemplaza, ya que hace sus veces. Por eso, propiamente hablando, lo que el intelecto entonces "tiene", es decir, "conoce" es solamente dicha esencia real, y no el signo de ella.

Es cierto que, por la capacidad reflexiva del intelecto, podemos tomar también por objeto de conocimiento lo que antes era un puro medio para el conocimiento de otra cosa, y podemos conocer así a la misma representación mental

[4] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a8.

anterior; pero esto se cumple en otro acto ulterior de intelección, en la intelección refleja, que es realmente distinta de la intelección directa. En consecuencia aquí no se da la comparación con la realidad, que entraña el juicio, y que comporta el conocimiento de la verdad.

No hay, por tanto, en la simple aprehensión, un conocimiento de la verdad, ni, en consecuencia, se puede dar en ella (en dicha aprehensión simple) la verdad que es propia del conocimiento intelectual. Sin embargo, alguna verdad sí que se da aquí, o puede darse, la que corresponde al signo en tanto que signo, y que consiste en su adecuación con lo significado. Porque esa es la esencia y el ser del signo en cuanto tal, la de adecuarse a lo significado por él. Por tanto, si esa adecuación se da, si esa esencia y ese ser del signo se dan, estamos ante una cosa verdadera, y que puede ser entendida ulteriormente con verdad. Estamos ante una verdad "material", no "formal"; la verdad propia de una cosa; no la propia de un conocimiento intelectual.

Por lo demás, algo parecido a lo aquí dicho sobre la simple aprehensión intelectual se puede también decir del conocimiento sensitivo. Pero mejor será aplazar este asunto para cuando tratemos de la noción de lo falso, y de los distintos tipos de falsedad. Más adelante veremos las razones de ese aplazamiento.

5. La verdad como veracidad

Llegamos, por último, a la verdad entendida como veracidad. En un principio se trata de la verdad que cabe atribuir a las palabras humanas, pero no se limita a ellas, como veremos enseguida, pues puede fácilmente extenderse a otros muchos ámbitos de la conducta o del modo de proceder de los hombres, así como a muchas manifestaciones de la actividad fabril o de la producción técnica de los mismos hombres.

Viniendo a las palabras humanas es claro que están ordenadas por naturaleza a expresar o manifestar a otros los pensamientos y afectos que, de no ser por ellas, permanecerían encerrados en la intimidad de cada uno. Las palabras orales son signos artificiales y convencionales de aquellos pensamientos y afectos, mientras que las palabras escritas son, por su parte, signos, también artificiales y convencionales, de las palabras orales.

Ese carácter de signos artificiales y convencionales que tienen las palabras, tanto orales como escritas, las diferencian de los conceptos (ya simples, ya complejos), formados por el intelecto en el mismo acto de entender. Porque los susodichos conceptos son signos naturales, no artificiales ni convencionales, y por eso son los mismos en todos los hombres, como basados en la propia naturaleza humana. Pero las palabras no son las mismas en todos los hombres,

sino diferentes para los distintos grupos lingüísticos, aunque, por supuesto, dentro de cada grupo y según la convención establecida, sean las mismas, para hacer viable la comunicación.

Ahora bien, si como hemos dicho anteriormente, las palabras están naturalmente ordenadas a expresar nuestros conceptos, y poder así manifestarlos a los demás, al menos dentro del mismo grupo lingüístico, se les hace violencia y se las falsea cuando alguien las emplea, de modo consciente y libre, para ocultar dichos conceptos, es decir, los que realmente él posee y a los que está íntimamente adherido. Es en lo que consiste el verdadero engaño, el engaño directo y querido, que es el llevado a cabo por una persona en relación con otra u otras (ya vimos que las cosas, propiamente hablando, no engañan). Se llama también mentira, y consiste esencialmente en decir (decir oralmente o por escrito) lo contrario de lo que uno piensa o siente, o mejor, de lo que uno juzga verdadero. La mentira es el falseamiento del lenguaje, y se opone diametralmente al uso natural del mismo, que es el que respeta su íntima verdad, o sea, la adecuación entre lo que se dice y lo que se juzga verdadero.

Evidentemente que el engaño producido por el falseamiento del lenguaje tiene más que ver con la vida práctica del hombre que con su vida especulativa. Engañar a otro no va en contra de ninguna virtud especulativa (no es un error o un fallo en el conocimiento), sino que se opone a una virtud moral, concretamente a la virtud de la veracidad, que es parte potencial de la virtud de la justicia. Así, cuando alguien es acusado de mentiroso, lo que se le reprocha no es que no sepa, o que no esté suficientemente informado de un determinado asunto, sino que se le acusa de mala voluntad, de que, sabiendo lo que dice, no dice lo que sabe; y ello con el propósito de engañar, o de privar a otro del conocimiento de una verdad a la que tiene derecho. Por eso, la verdad que se opone a la mentira es una verdad de tipo moral; no se trata de una adecuación entre lo que se juzga verdadero y lo que realmente es así, sino de una adecuación de otro tipo, de un acuerdo entre la conducta humana, plenamente consciente y libre, y la ley moral que prescribe no mentir. Es la verdad entendida como veracidad.

Y con la veracidad tiene que ver también la lealtad, que nos inclina a mantenernos fieles, y a refrendar con nuestra conducta toda (y no sólo con el uso del lenguaje) los compromisos que hemos asumido, no sólo con respecto a la palabra dada, sino también con respecto a la verdad, a la justicia y a la verdadera amistad, que es la que busca el auténtico bien del amigo. La lealtad es como una prolongación de la veracidad, como una extensión de esa virtud a todos los ámbitos de la vida práctica.

Por lo demás, hay otras muchas formas de falseamiento, debidas también a la libre iniciativa del hombre, tanto en el campo de las relaciones humanas, como en el ámbito de la fabricación de artefactos de toda índole. En el campo de las relaciones humanas tenemos, por ejemplo, las representaciones teatrales,

y en el ámbito de los artefactos, los productos de imitación. Sin embargo, esas formas de falseamiento no son de suyo contrarias a la virtud de la veracidad; entre otras razones porque no tienen la finalidad de engañar, ya que se supone que todos "están en el secreto". Trataremos más adelante de todo ello, a propósito de la noción de lo falso.

6. Analogía de la noción de verdad

De lo dicho hasta ahora podemos ya deducir que la noción de verdad es análoga, y precisamente con analogía de atribución. Es análoga porque el sentido de la verdad propia del conocimiento intelectual es esencialmente distinto del sentido de la verdad propia de las cosas y del de la verdad propia de las palabras; y con todo alguna relación, y alguna semejanza, se da entre esos tres sentidos, es decir, alguna analogía. La noción de verdad es, pues, análoga.

Pero además es claro que se trata de una analogía de atribución, pues hay en ella un primer analogado, que es la verdad entendida como propiedad del conocimiento intelectual, y unos analogados secundarios, que son la verdad como propiedad de las cosas y la verdad como propiedad de las palabras. En efecto, estas dos últimas reciben la apelación de "verdad" en estricta dependencia de la verdad del conocimiento intelectual, sin la cual no se podría hablar de verdad en las cosas ni en las palabras.

Porque a las cosas mismas en tanto las llamamos verdaderas en cuanto son capaces de suscitar en nosotros un conocimiento intelectual verdadero de sí propias, y, por su parte, a las palabras en tanto las denominamos verdaderas en cuanto, al fiarnos de ellas, pueden asimismo conducirnos a un conocimiento intelectual verdadero de los juicios o de los sentimientos de la persona que nos habla o que nos manifiesta de cualquier otro modo su intimidad. Y ese conocimiento intelectual verdadero es siempre la adecuación de lo entendido por nosotros y lo que de hecho existe u ocurre en la realidad, que es la definición propia de la verdad sin más.

Pero es claro que la adecuación de lo entendido y la realidad no se puede dar realmente más que en el intelecto que conoce dicha realidad y en tanto que la conoce. En la cosa conocida, si se establece una adecuación entre ella misma y lo entendido acerca de ella por el intelecto que la conoce, no se tratará de una adecuación real, sino de una adecuación de pura razón; adecuación que, por lo mismo, no puede darse más que en la razón que la conoce; nunca en la cosa misma, pues entonces sería real y no de razón. Mientras el conocimiento sea lo que es, o sea, una operación inmanente, que supone, sin duda, un enriquecimiento real del cognoscente, pero sin que dicho enriquecimiento altere o modi-

fique lo más mínimo a la cosa misma conocida, cualquier relación que surja entre el cognoscente y lo conocido será ciertamente real si es relación del cognoscente a lo conocido, pero solamente de razón si es relación de lo conocido al cognoscente. En consecuencia, la verdad –relación de adecuación entre lo entendido y la cosa entendida– sólo puede ser real en el que entiende, o en el propio intelecto, pero no en la cosa misma entendida.

Por lo demás, como ya dijimos más atrás, esa relación de adecuación entre lo entendido y la cosa a la que lo entendido se refiere en último término, no sólo debe darse en el intelecto de una manera real, como simplemente tenida, sino también de una manera intencional, como formalmente conocida, pues esa es la manera propia y formal como el intelecto tiene o posee algo: el conocerlo o entenderlo. Lo que no quiere decir que la adecuación de lo entendido a la cosa entendida, en que la verdad consiste, se reduzca meramente a ser entendida, convirtiéndose así en una pura relación de razón; es, por el contrario, una relación real, pero entendida por el intelecto, y entendida precisamente como real.

Pero si la verdad consiste propiamente en una adecuación entre lo entendido y la cosa real entendida, es claro que esa adecuación no puede darse realmente más que en el intelecto que conoce y en tanto que conoce; no, pues, en las cosas mismas. Por tanto, la denominación de "verdaderas", dada a las cosas y a las mismas palabras, será una denominación extrínseca, no intrínseca, ya que a las cosas y a las palabras no se las denomina verdaderas por algo intrínseco que en sí mismas tengan, sino por algo extrínseco, a saber, por su relación a la verdad del intelecto. De parecida manera también se llama "sano" a un alimento o a un fármaco, no porque intrínsecamente contengan "salud", sino porque se relacionan con la salud del hombre, a saber, porque el alimento sano fomenta la salud y el fármaco sano devuelve la salud perdida.

En consecuencia, la analogía de la verdad, aplicada a la verdad del intelecto, a la de las cosas y a la de las palabras, es una analogía de atribución extrínseca, con un primer analogado, que es la verdad del conocimiento intelectual, que es verdad en sentido intrínseco y propio, y unos analogados secundarios, que son las verdades de las cosas y de las palabras, que son verdades en sentido extrínseco e impropio; la verdad de las cosas, en cuanto que ellas son fundamento real, pero extrínseco, de la verdad del conocimiento intelectual humano, y la verdad de las palabras, en cuanto son manifestación, por supuesto real y también extrínseca, de la íntima verdad del hablante, o de lo que éste juzga que es verdad.

Y de aquí también se desprende que la definición análoga y omnicomprensiva de la verdad debe ser ésta: "adecuación de lo entendido y la realidad", definición o fórmula que tiene que ser entendida de distintas maneras para poder aplicarla a los distintos tipos de verdad. En el caso de la verdad del conocimiento intelectual, debe ser entendida así: "adecuación real, y además conocida,

como ocurre en el acto del juicio, de lo entendido en cada caso con la realidad misma a la que, en último término, se refiere eso entendido, que es siempre un enunciado". Pero, en el caso de la verdad de las cosas, dicha fórmula debe ser entendida de este otro modo: "adecuación (o simple adecuabilidad), y no por cierto real, sino de mera razón, de la cosa de que se trate con la noción y el enunciado que, un intelecto cualquiera, puede formar acerca de esa cosa cuando la conoce con verdad". Por último, en el caso de la verdad de las palabras, la fórmula en cuestión debe ser entendida así: "adecuación (o la adecuabilidad) de las palabras, libremente elegidas y expresadas por un hablante, con lo que el que escucha y entiende esas palabras juzga (o puede juzgar) con verdad qué piensa y siente el susodicho hablante. Esa adecuación (o adecuabilidad) es desde luego de razón, aunque tiene que fundarse próximamente en otra adecuación, en este caso real, entre lo que piensa y juzga el hablante y las palabras que él emplea para manifestarlo"

Se trata, como se ve, de definiciones o fórmulas realmente distintas, pero de algún modo semejantes.

6 bis. Otras precisiones sobre la verdad de las cosas y de las palabras

La verdad de las cosas consiste en la entidad misma de ellas (su esencia y su ser) en cuanto fundamento de la relación de razón (de adecuación o de adecuabilidad) de dichas cosas con el intelecto que las conoce o que las puede conocer con verdad. Aclaremos un poco más esa relación de razón y ese fundamento.

La relación de razón que la verdad añade a la mera entidad de las cosas denominadas verdaderas es, como acabamos de decir, una relación de adecuación o de adecuabilidad respecto del intelecto que las conoce o las puede conocer. Y esto es muy claro en lo que atañe al intelecto humano en su relación con las cosas naturales, que no son producidas por dicho intelecto, sino simplemente contempladas o conocidas por él. Pero ¿y si en vez de tratarse de las cosas naturales, se trata de las artificiales, que sí son causadas por el intelecto humano? Y, por otro lado, ¿y si en vez de referirnos al intelecto humano, nos referimos al intelecto divino, que sí es productor o creador de todas las cosas naturales? Procedamos despacio, considerando cada una de esas variantes.

Las cosas artificiales, por respecto al intelecto humano, son ciertamente producidas, pero también pueden ser simplemente conocidas. Y cuando son conocidas, que es el orden en que debemos buscar la verdad de ellas, no se relacionan al intelecto que las conoce como los efectos se relacionan con su causa eficiente y con su causa ejemplar, sino como lo conocido al cognoscente. Por tanto, su verdad sigue comportando una mera relación de razón, relación que, sin

embargo, puede ir acompañada de otras relaciones, en este caso reales, de dependencia de origen y de dependencia de imitación. Ahora bien, la verdad como tal no comporta estas otras relaciones, que en todo caso harán de fundamento, sino la sola relación de adecuación ya señalada.

Y otro tanto hay que decir de las cosas naturales por respecto al intelecto divino. Las cosas naturales todas tienen como causa primera, ya eficiente, ya ejemplar, ya final, al intelecto divino que las ha creado, aunque deba añadirse aquí que dicha causa primera no es solamente el entender divino, sino, junto con él, el divino querer. Pero no cabe duda que dichas cosas naturales también pueden compararse con el intelecto divino como lo conocido se compara con el cognoscente, y a esto es a lo que hay que atender formalmente cuando se habla de la verdad de dichas cosas. Sin embargo, hay todavía que puntualizar.

La relación de una cosa natural con Dios en cuanto que Este la produce (la crea y la conserva) es ciertamente una relación real de entera dependencia (dependencia de origen, de imitación y de destino); pero, en cambio, la relación de todo lo conocido por Dios a Dios que lo conoce no es una relación real, sino de mera razón, y así se explica que Dios conozca incluso lo que no produce, como los meros posibles, las privaciones y los males. Además, la relación de razón que la verdad añade a las cosas naturales, si se considera en orden al intelecto humano, comporta una relación real inversa de este intelecto a las cosas por él conocidas; mas no ocurre lo mismo cuando se trata del intelecto divino. Pues el intelecto divino no depende de las cosas que conoce, es decir, el fundamento de la verdad del intelecto divino no está en las cosas que Dios conoce, sino en la propia Esencia de Dios, en cuanto imitable *ad extra*. Dios no conoce las cosas en sí mismas, sino en Sí mismo, o sea, que es conociéndose a Sí mismo como conoce lo que existe fuera de El. Cuando se dice, pues, que la relación del cognoscente a lo conocido es real en el cognoscente, aunque la relación inversa de lo conocido al cognoscente sea de razón, hay que dejar claro que eso es así en el cognoscente humano; pero no en el cognoscente divino. Y con todo, la relación de lo conocido al cognoscente, formalmente hablando, es siempre de razón, incluso si se trata del cognoscente divino.

Veamos ahora el fundamento de esa relación de razón que la verdad de las cosas entraña; pues, aunque se trata de una relación de razón, no es, por supuesto, una relación sin fundamento alguno, sino una relación con fundamento en la misma realidad.

Pues bien, ante todo, o en primer lugar, ese fundamento es la entidad misma de las cosas denominadas verdaderas, o sea, la esencia y el ser de ellas. SANTO TOMÁS lo concreta algo más al decir que se trata de la forma, ya que cada cosa "imita, por su forma, el arte del intelecto divino, y, por su forma, es capaz de causar en nuestro intelecto una verdadera estimación de sí misma; y, de otra

parte, es por su forma por lo que cada cosa tiene ser". En consecuencia, el primer fundamento de la verdad de una cosa debe ser puesto, sin más, en su forma.

Pero no es este el único fundamento, sino que se pueden señalar otros más próximos, como son: la relación real de imitación de cada cosa natural por respecto a la idea divina con la que se corresponde, y la relación real de imitación de cada cosa artificial con la idea del artífice que la haya fabricado. Y así se explica que algunos, confundiendo la relación veritativa con el fundamento próximo de ella, hayan identificado la verdad de las cosas naturales con la relación real de adecuación de cada cosa natural con su idea ejemplar existente en la mente divina, y la verdad de las cosas artificiales, con la relación real de adecuación de cada cosa artificial con la idea ejemplar del artífice que la fabricó; aunque se haga todavía la salvedad de que la relación de las cosas naturales a las ideas creadoras de Dios es una relación esencial, mientras que la relación de las cosas artificiales a las ideas productivas del artífice que las produjo es una relación accidental. Me parece, sin embargo, más correcto no incurrir en esa confusión, señalar claramente cuál es el fundamento remoto y el próximo de la relación veritativa en cada caso, y seguir poniendo esa relación veritativa en la relación de razón que se añade a la entidad de cada cosa por respecto al intelecto que la conoce.

Y parecidas precisiones debemos hacer por lo que se refiere a la verdad de las palabras También éstas se llaman verdaderas de manera extrínseca, por relación a la verdad del intelecto que las conoce. Y, coincidiendo en esto con la verdad de las cosas, la verdad de las palabras consiste asimismo en la entidad de ellas en cuanto fundamento de una relación de razón (de adecuación o de adecuabilidad) al intelecto que las conoce. Sin embargo, la entidad de las palabras tiene su peculiaridad que será preciso considerar ahora; y con ello se pondrá de relieve el fundamento remoto de dicha verdad. Finalmente habrá que añadir a todo ello la consideración de su fundamento próximo, que terminará de aclarar lo que esta verdad de las palabras tiene de propio y privativo.

Es verdad que las palabras son ciertas cosas materiales y sensibles, a saber, determinadas emisiones de la voz humana, o, si se trata de palabras escritas, determinadas grafías; pero es claro que su peculiar esencia o forma no se reduce a eso, pues se trata de voces o grafías significativas, es decir, de signos esencialmente ordenados a dar a conocer algo distinto de sí mismos, como haciendo sus veces. Por eso, la esencia y el ser de las palabras en cuanto palabras consisten más que nada en ese "dar a conocer", o en ese "llevar a conocer", lo que ellas significan, aunque, por supuesto, de manera artificial y convencional, dentro de un determinado grupo lingüístico. Esta es, pues, su verdadera entidad, fundamento primero o remoto de la verdad que les es propia: ser un medio abierto, y de suyo oculto, o al menos no llamativo, para el conocimiento de otra cosa, a saber, los pensamientos y sentimientos de la persona que habla o escribe.

Ahora bien, en congruencia con ese fundamento remoto, o sea, con esa peculiar entidad de las palabras, hay también un fundamento próximo de la verdad de esas mismas palabras, y es la adecuación, real y efectiva, de ellas con los pensamientos y sentimientos de quien emplea esas palabras, de manera libre, para manifestar a otros lo que juzga que es verdad.

Hablando con rigor, la verdad de las palabras no consiste sin más en la adecuación de las mismas a los pensamientos y sentimientos de quien las emplea. Esa adecuación es imprescindible para que dichas palabras puedan decirse verdaderas; pero no constituye en su integridad la verdad de las mismas, sino sólo el fundamento próximo de ella. En sentido formal y propio la verdad de las palabras añade algo más a ese fundamento, a saber, la adecuación (o la adecuabilidad), no real sino de razón, de dichas palabras a lo que el que las oye entiende y juzga con verdad acerca de los pensamientos y sentimientos de quien ha usado tales palabras.

Mas, por decirlo todo, también puede ocurrir que, al hablar de las palabras, no nos preguntemos tanto por su verdad como por su veracidad, no queramos propiamente averiguar si son verdaderas, sino si son veraces; y en este caso la veracidad por la que preguntamos, y que está más en el orden de la virtud moral que en el orden del conocimiento, hay que colocarla por entero en esa adecuación de carácter real y libremente querida entre las palabras que una persona emplea y los pensamientos y sentimientos que esa misma persona tiene, y que no trata de ocultar, sino de manifestar paladinamente.

X

LA NOCIÓN DE FALSO

1. Descripción de lo falso

Tras haber considerado ampliamente la noción de lo verdadero, en sus distintas acepciones, debemos pasar ahora al examen de la noción de lo falso, también en sus diferentes sentidos. Pues bien, lo falso se da, por lo menos, en estas cuatro formas distintas: lo falso en las cosas mismas (ya se trate de las cosas naturales, ya de las artificiales), lo falso en el conocimiento sensitivo, lo falso en el conocimiento intelectual humano, y finalmente lo falso en las palabras de nuestro lenguaje. Veámoslas por ese orden.

2. Lo falso en las cosas

Así como lo verdadero no se encuentra en las cosas en sentido intrínseco y propio, y si se atribuye a ellas es de modo extrínseco, por relación a la verdad del conocimiento intelectual, así lo falso no se encuentra tampoco en las cosas de modo intrínseco, sino sólo extrínsecamente, por relación a la falsedad del intelecto. Y aun conviene hacer esta otra precisión, y es que lo falso que se atribuye a veces a las cosas sólo puede predicarse de ellas por relación con el conocimiento intelectual humano, no con el conocimiento intelectual divino o con el conocimiento intelectual en general.

En efecto, lo falso, como opuesto contrariamente a lo verdadero, puede bien definirse como la inadecuación o el desacuerdo entre lo entendido y la realidad. Pero ya vimos que lo entendido, por respecto a lo cual se establece la comparación con la realidad, puede ser lo entendido por el intelecto humano, o lo entendido por el intelecto divino; y es claro que por comparación a lo entendido por el intelecto divino ninguna cosa puede estar en desacuerdo o disconformidad. Por el contrario, la adecuación más estricta está aquí siempre asegurada. Respecto a las ideas divinas toda cosa tiene que estar, por necesidad, en total acuerdo con ellas, y así no hay ni puede haber cosa alguna falsa en relación con el

conocimiento intelectual que Dios tiene de ella. La falsedad de las cosas sólo puede, pues, atribuirse a éstas por su relación al conocimiento intelectual humano, que puede a veces ser falso, o estar en desacuerdo con dichas cosas.

Por otro lado, que las cosas puedan causar, o mejor, dar ocasión a algunos juicios humanos falsos, se explica, en primer lugar, porque en cierta medida las cosas mismas son causa de nuestro conocimiento intelectual de ellas, y en segundo lugar y sobre todo, porque las susodichas cosas no actúan sobre nuestro intelecto de un modo inmediato, sino que actúan, a través de sus cualidades sensibles, primero en nuestros sentidos externos, y después en los internos, de los que el intelecto toma ulteriormente los datos que le llevarán al conocimiento de las cosas mismas o de la esencia de ellas. Pero ocurre a veces que cosas esencialmente distintas presentan un aspecto o una apariencia sensible muy semejante; con lo cual el intelecto humano, dejándose llevar de esa apariencia y de los datos sensibles que ella suministra, es inducido a tomar una cosa por otra, y a juzgar falsamente. Entonces, a la cosa que ha sido ocasión de ese juicio falso se la llama falsa, por denominación derivada del falso juicio que el intelecto profiere, con algún fundamento en la realidad.

Sin embargo, se trata de una denominación enteramente relativa. Ninguna cosa es falsa absolutamente hablando, no sólo porque, en comparación con al intelecto divino, jamás puede darse desacuerdo alguno con él, sino porque, incluso en comparación con el intelecto humano, la cosa misma nunca es causa necesaria de la falsedad a que dicho intelecto puede ser inducido. Como veremos después, la falsedad que puede anidar en el intelecto se da en éste cuando juzga, no en el acto de la simple aprehensión; y cuando el intelecto juzga no se comporta pasivamente frente a las cosas, sino más bien de modo activo. Por ello la cosa misma, alguna cosa, podrá ser ocasión de que el intelecto se engañe, pero no verdadera causa de su engaño. Ninguna cosa, pues, es falsa de modo absoluto, sino sólo relativamente.

Por lo demás, tampoco se dice falsa a una cosa por el hecho de ser ocasión, alguna vez, de un determinado juicio falso, sino por el hecho de que la mayoría de las veces y para la mayor parte de los hombres es ocasión de engaño, y ello debido a una cierta ocultación de su verdadera naturaleza bajo apariencias engañosas; o sea, cuando la cosa está de tal manera dispuesta que aparece de hecho como no es. Ello no obstante, el error puede ser evitado siempre, bien suspendiendo el juicio, bien examinando más atentamente las apariencias sensibles de esa cosa.

3. Lo falso en el conocimiento sensitivo

Dado que, como acabamos de ver, la falsedad se atribuye a ciertas cosas solamente por dar ocasión a juicios falsos por parte del intelecto humano, y ello bajo la presión de los datos que el conocimiento sensitivo suministra al intelectual, parece ahora obligado detenernos en el examen de la falsedad en el conocimiento sensitivo.

Pues bien, para hablar de la falsedad en el conocimiento sensitivo hay que reparar en la peculiar situación del conocimiento sensitivo respecto del intelectual. El conocimiento humano culmina en el juicio del intelecto, pero se inicia en las cosas mismas, y se continúa por el conocimiento sensitivo, tanto externo como interno, y por la simple aprehensión intelectual. Por esta razón el conocimiento sensitivo es algo intermedio entre las cosas y el conocimiento intelectual.

Pero es propio de todo lo intermedio el participar de algún modo de la naturaleza de los dos extremos entre los que está colocado, y así, como dice SANTO TOMÁS, el sentido "comparado con las cosas es como un intelecto, y comparado con el intelecto es como una cosa"[1]. Y es por esto que la verdad, y también la falsedad, se encuentran en el conocimiento sensitivo de dos maneras:

Primera, por comparación al intelecto. Según esta comparación, el sentido nos aparece como una cierta cosa, y así realiza la verdad o la falsedad como lo hacen las cosas en su comparación con el intelecto. Y de esta suerte, llamaremos verdadero al conocimiento sensitivo cuando cause (o sea capaz de causar) un conocimiento verdadero en el intelecto, y le llamaremos falso cuando cause, o por mejor decir, dé ocasión a un conocimiento falso del mismo intelecto.

En segundo lugar, por comparación a las cosas. Con arreglo a esta comparación, el sentido es como un cierto intelecto, esto es, como una facultad de conocer, y así puede acomodarse o no a las cosas que trata de conocer. Entonces, si la aprehensión o el juicio del sentido se acomodan a las cosas, habrá verdad en el conocimiento sensitivo (bien que una verdad simplemente tenida y no conocida), pero si no hay acuerdo entre lo que el sentido aprehende o juzga y las cosas mismas, habrá falsedad en dicho conocimiento.

Pues bien, volviendo a la primera consideración del conocimiento sensitivo, todavía podemos considerar a éste, bien como una cosa sin más, bien como una representación o signo de otra cosa, a saber, de la cosa por él conocida. Y considerado como una cosa sin más no puede ciertamente haber falsedad alguna en el conocimiento sensitivo, pues siempre se presenta al intelecto tal como es, es decir, según su propia disposición. Pero si se considera al conocimiento sensiti-

---

[1] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a11.

vo en cuanto es representativo o indicativo de las cosas exteriores, entonces sí que puede haber falsedad en él, al compararlo con el intelecto, pues el sentido puede representar esas cosas de manera distinta a como son, y causar así un juicio intelectual falso; aunque nunca de modo necesario, pues así como el intelecto, cuando juzga, es independiente de las cosas, también lo es respecto del conocimiento sensitivo, que es para él como una cierta cosa. En resumen, el sentido comparado con el intelecto siempre testifica a éste fielmente la verdad de su propia disposición, pero no siempre la verdad de las cosas, o de la disposición de las cosas.

Y si volvemos ahora a la otra consideración del conocimiento sensitivo, o sea, a su comparación con las cosas, hallaremos que la verdad, y también la falsedad, se encuentran en él de un modo semejante a como se encuentran en el conocimiento intelectual. Porque así como en el intelecto no se encuentra la verdad formalmente hablando más que en el juicio, y no en la simple aprehensión, así también, y con arreglo a su propio modo de conocer, el sentido no es verdadero o falso, propiamente hablando, más que cuando juzga; y la pura aprehensión sensitiva sólo se puede decir verdadera o falsa en orden al juicio del sentido.

Pero todavía hay que considerar aquí que el juicio del sentido resulta, en unos casos, de un modo natural, mientras que en otros viene precedido de cierta inquisición o comparación. Así, el juicio del sentido sigue naturalmente a la aprehensión sensitiva de los "sensibles propios", pero no resulta naturalmente de la aprehensión de los "sensibles comunes" o de los "sensibles indirectos". Y como lo que es natural no falla en su propósito, a no ser que se vea impedido, por ello el juicio del sentido acerca de sus "sensibles propios" (por ejemplo, de la vista respecto del color, o del oído respecto del sonido) es siempre verdadero o acomodado a la realidad, a no ser que se vea impedido por algún defecto intrínseco del órgano sensorial, o por algún obstáculo extrínseco, interpuesto entre el sensible y el órgano.

En cambio, acerca de los "sensibles comunes" y de los "sensibles indirectos" (por ejemplo, de la vista respecto del tamaño, o respecto de la esencia, del objeto visto), puede haber error en los sentidos, ya que el juicio de éstos se halla mediatizado por una serie de comparaciones y tanteos.

En general se puede decir que los sentidos externos no incurren en falsedad cuando juzgan de sus propios objetos, siempre que dicho juicio no se vea impedido ni obstaculizado; pero los sentidos internos (o algunos de ellos), que versan sobre objetos ausentes, están con más frecuencia expuestos al engaño.

4. Lo falso en el conocimiento intelectual

Para dilucidar esta cuestión con garantías de acierto se hace precisa una consideración detenida de los distintos datos que en ella se implican, y en primer lugar, de la naturaleza del propio entender. TOMÁS DE AQUINO, al hablar del intelecto y del inteligir, echa mano de una etimología, sin duda falsa, según la cual *intellectus* e *intelligere* vendrían de *intus-legere* (=leer en lo interior). La etimología verdadera parece ser esta otra: *intelligere* viene de *inter-elegere* (=seleccionar o elegir entre, y por eso, discernir e inteligir). Pero la etimología es lo de menos, pues ciertamente "inteligir" significa llegar a la esencia de las cosas, distinguiéndola de lo accidental y adventicio. Por eso se dice que "el sentido y la imaginación sólo conocen los accidentes exteriores, y es el intelecto el que llega hasta la esencia de cada cosa"[2].

Esto, por lo demás, no significa que el intelecto humano conozca perfectamente las esencias de las cosas, hasta sus últimas diferencias, pues el que llegue a ellas no quiere decir que las penetre enteramente. En realidad, lo que quiere decirse cuando se afirma que el objeto propio del intelecto es la esencia no es ni más ni menos que esto: que el intelecto no se detiene ni se contenta en la aprehensión de lo exterior y apariencial, sino que llega más allá, que cala más hondo, que toca o alcanza el fundamento, la raíz, el principio de las apariencias externas de las cosas, y lo alcanza mejor o peor, penetrándolo más o menos, pero lo alcanza. Y esto se confirma con el hecho, por todos comprobado, de que cuando una persona es más inteligente más fácilmente y de modo más rápido llega al meollo o entraña de cualquier asunto de que se trate. Las personas romas o de cortas luces se pierden en la maraña de los muchos datos que pueden registrarse en un problema complejo, o tal vez se detienen en los detalles de menos importancia, sin llegar a lo verdaderamente nuclear. En cambio, los muy inteligentes, aun en medio del más abigarrado conjunto de datos, son capaces de encontrar de golpe el fundamento de todo, de ir derechamente a la raíz. Esto es, pues, lo propio del ser inteligente y, por lo mismo, del intelecto en cuanto tal: calar en la esencia o en el núcleo central de cada cosa. Aunque naturalmente en esto hay muchos grados, porque no todos los intelectos son igualmente perfectos.

Por lo demás, esa aprehensión de las esencias que llevan a cabo todos los intelectos, en la medida y con la perfección de que son capaces, es una aprehensión natural, y por ello súbita, instantánea, sin discurso alguno. Después, el intelecto humano, que es, sin duda, muy imperfecto, llevará a cabo la tarea de unir o desunir lo que ha aprehendido, de combinar, comparar y ordenar las

---

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a12.

esencias antes conocidas, y así es como juzga y razona, opina e inquiere, con lo que puede ir penetrando cada vez más y mejor en las esencias de las cosas.

Pues bien, el nombre de "intelecto", tomado en su sentido originario y más propio, se refiere precisamente a esa aprehensión súbita y natural de las esencias, y no a la ulterior tarea de combinación y ordenación de esas esencias previamente aprehendidas; pues para designar con propiedad esa otra función del intelecto tenemos la palabra "razón". Y como al usar en ese sentido el término "intelecto", a lo que principalmente se atiende es al carácter inmediato y súbito de su conocimiento, por eso se sigue usando dicho nombre cuando se trata de otros conocimientos asimismo inmediatos de nuestra facultad de entender, aunque no sean ya simples aprehensiones, sino juicios; concretamente los juicios que se llevan a cabo de manera súbita y sin rodeos, de un modo también natural, como en los enunciados evidentes de suyo.

Así, pues, en el intelecto, tomado en ese sentido, no cabe falsedad alguna. Porque nadie se equivoca acerca de lo que realmente entiende, sino sólo acerca de lo que no entiende, o que no entiende bien, es decir, acerca de lo que se une accidentalmente a lo entendido. Pero oigamos cómo explica esto SANTO TOMÁS: "Toda facultad está ordenada a su propio objeto de manera esencial y natural; y por ello, mientras no se destruya una facultad, no fallará el juicio de ella acerca de su propio objeto. Ahora bien, el objeto propio del intelecto es la esencia de las cosas. Luego acerca de la esencia de las cosas, propiamente hablando, el intelecto no puede engañarse. Sin embargo, sí puede engañarse acerca de aquello que circunda a la esencia, a saber, cuando ordena una cosa a otra, o compara, o afirma o niega, o raciocina. Y por ello tampoco puede errar acerca de aquellos enunciados que se conocen súbitamente en cuanto se conoce el significado de sus términos, como ocurre con los primeros principios; de los cuales también resulta, de manera infalible, la verdad de las conclusiones, científicamente extraídas. Pero accidentalmente puede el intelecto equivocarse acerca de la esencia de las cosas compuestas; no ciertamente por parte de algún defecto de su órgano corporal, pues el intelecto no tiene órgano corporal alguno, sino por parte de la composición que interviene en alguna definición, como la definición de una cosa es falsa aplicada a otra (así, la definición del círculo es falsa aplicada al triángulo) o como una definición es falsa en sí misma porque implica una composición imposible (así, si se toma como definición de alguna cosa la siguiente: animal racional alado). Por ello, en las cosas simples, en las cuales la composición no puede intervenir, no podemos equivocarnos, y el único defecto estará en que no las alcancemos por entero"[3].

Así, pues, si la esencia de las cosas es el objeto propio del intelecto, no puede caber falsedad alguna en la simple aprehensión o captación de aquélla, por lo

---

[3] Tomás de Aquino, *STh* I q86 a6.

menos directamente; como tampoco puede haberla en los sentidos cuando versan sobre sus propios objetos. En esa captación de las esencias sólo indirectamente cabe la falsedad, a saber, en cuanto que la simple aprehensión entraña algo que no es propio de ella, sino del juicio, o sea, la composición de varias esencias incompatibles entre sí, por ejemplo: animal inmortal, pues esto ya implica un juicio. En consecuencia, cuando se trate de la aprehensión de esencias simples, ni indirectamente podrá infiltrarse la falsedad en ella; podrá ocurrir empero que no se conozcan bien esas esencias, o que se tenga un conocimiento imperfecto de ellas.

Otro caso en que no puede deslizarse la falsedad en el conocimiento intelectual es en lo referente a los primeros principios. Y entendemos aquí por primeros principios aquellos enunciados que están a la base de todos los demás enunciados, o que están implicados en éstos. Porque así como en toda noción más o menos concreta se hallan implicadas ciertas nociones básicas, como la de ente, la de cosa, la de algo, la de uno, etc., así también en todo enunciado más o menos determinado se encuentran implicados ciertos enunciados primarios y fundamentales, que se conocen con el nombre de primeros principios del conocimiento intelectual.

Y que en los primeros principios del conocimiento intelectual no puede deslizarse falsedad alguna se echa de ver considerando que están ciertamente a la base de todo otro enunciado, que están implícitos en todo enunciado. Pero siendo esto así, si esos primeros principios fuesen falsos, serían asimismo falsos todos los demás enunciados, no habría en nuestro intelecto verdad alguna; no sería nuestro intelecto la facultad de la verdad, sino del error. Mas salta a la vista que esto es absurdo, pues el error no tiene sentido sino por relación a la verdad.

Es innegable, por otra parte, que la verdad en general existe. Como dice TOMÁS DE AQUINO: "Quien niega la existencia de la verdad afirma implícitamente que la verdad existe, ya que si la verdad no existiera, sería verdad que la verdad no existía; y si algo es verdadero es necesario que exista la verdad"[4]. Y esta reflexión no se refiere sólo a la verdad en absoluto y con independencia de nuestro conocimiento de ella; se refiere también a la posesión por nuestra parte de esa verdad absoluta. Porque esa misma reflexión puede adoptar esta otra forma: "quien niega que la verdad exista en su intelecto afirma implícitamente que la verdad existe en él, porque si en su intelecto no existe la verdad, este enunciado negativo será verdadero, y así habrá ciertamente en su intelecto alguna verdad". Con todo, ni esas mismas reflexiones superan o sustituyen la firme convicción, habitualmente poseída por todos, de que la verdad se encuentra de algún modo en nosotros. Es este un supuesto de inquebrantable firmeza, una luz

---

[4] Tomás de Aquino, *STh* I q2 a1.

que no puede apagarse por más tinieblas que amontonemos, y que no podemos dejar de ver, aunque le volvamos la espalda una y mil veces. Dicha convicción se da en nosotros en tanto que nuestro intelecto, aunque sólo sea de una manera implícita, se conoce a sí mismo, conoce su propia esencia, a la cual le compete adecuarse a las cosas[5].

Ciertamente que en nuestro intelecto se da también la falsedad, y con harta frecuencia; pero solamente cuando rebasa o va más allá de lo que constituye su propio y natural objeto, a saber, las esencias de las cosas, o esos principios primeros que expresan, tanto la disposición general de todas las esencias, como la propia naturaleza de nuestro intelecto.

SANTO TOMÁS asegura que nuestro intelecto puede engañarse "acerca de aquello que circunda a la esencia". Pues bien, aquello que circunda a la esencia es, en primer lugar, la existencia, y en segundo lugar, los accidentes. Veamos ante todo los errores que pueden darse en nuestro intelecto por respecto a la existencia de las cosas.

La existencia concreta de las cosas no entra en el objeto propio de nuestro intelecto. En efecto, el objeto propio del intelecto tiene que ser alcanzado en cualquier operación del mismo, también en la primera, que es la simple aprehensión. Pero la simple aprehensión intelectual no alcanza la concreta existencia de cosa alguna, pues se puede perfectamente entender una esencia que no exista, o con independencia de que exista o no. Más aún, la simple aprehensión no puede referirse, por sí misma, a la existencia en concreto, sino sólo en cuanto lleva aparejado un juicio implícito, o en cuanto se aplica a la experiencia. Por lo demás, la unión de la existencia con cualquier esencia creada es siempre contingente, con lo que sólo puede llevar a una predicación accidental. Nada tiene, pues, de extraño que el intelecto se equivoque a veces acerca de la existencia concreta de alguna cosa..

Dicho error puede tener lugar de dos maneras: de una manera absoluta, cuando el intelecto juzga como existente lo que no existe, por haber aplicado cierta quididad a unas apariencias sensibles enteramente ilusorias; o de una manera relativa, cuando el intelecto toma a un existente por otro, o sea, cuando aplica una quididad que no existe a ciertos datos sensibles reales, que corresponden, sin embargo, a otra quididad. Pero la posibilidad de ambos errores se funda en lo mismo, en que la existencia concreta de las cosas ni pertenece al objeto propio del intelecto, ni se enlaza necesariamente con dicho objeto.

La segunda cosa que circunda a la esencia –objeto propio del intelecto- son los accidentes. La esencia entraña siempre ese tipo de unidad necesaria que se denomina *per se,* no ese otro tipo de unidad contingente, que se denomina *per*

---

[5] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a9.

accidens. Ciertamente que los accidentes tienen también su esencia, y por ello pueden entrar, como otras tantas esencias, o como otras tantas unidades *per se,* en el objeto propio del intelecto. Pero lo que ya queda fuera de ese objeto propio es la unidad *per accidens,* o sea, la unión contingente de varias unidades *per se.,* o de varias esencias propiamente dichas. Este tipo de unión o de composición, si se da en la simple aprehensión intelectual, es en cuanto se infiltra en ella algo que le es extraño: la tarea de unir o enlazar las esencias anteriormente aprehendidas, que es lo propio del juicio. De esta suerte, siempre que el intelecto aprehende una unidad *per accidens,* puede de hecho caer en el error, pues está rebasando su objeto propio.

Y esta caída en el error puede ocurrir también de dos maneras: primera, porque el intelecto enlace esencias que sean incompatibles entre sí, como si, por ejemplo, forma la noción compleja de animal inmortal; segunda, porque el intelecto enlace esencias que, aun siendo compatibles de suyo, no se dan juntas en la realidad, como si, por ejemplo, forma la noción de hombre alado. Bien es verdad, que el error tampoco se comete por el solo hecho de formar esas nociones complejas, sino cuando se va más allá, cuando se juzga que esos enlaces se dan en la realidad. Sin embargo, ya hay allí una cierta incoación del error, pues la simple aprehensión se ordena al juicio y pide ser completada por él.

Mas ¿quiere todo esto decir que siempre que el intelecto rebase la pura y simple aprehensión de las esencias, o sea, de las unidades *per se,* está abocado al error, o corre al menos el peligro de caer en él? Si así fuera, ningún juicio (salvo quizá los puramente tautológicos) ofrecería garantía de verdad; y como la verdad no se encuentra formalmente más que en el juicio, podría ocurrir que no se diera nunca la verdad en nuestro intelecto, o que no estuviéramos nunca seguros de poseerla.

Por eso es preciso que se den algunos juicios absolutamente verdaderos. Por ejemplo, el primero de todos, el implicado o supuesto en todos, que es el principio de no contradicción. Porque si el principio de no contradicción fuera falso, es decir, si no se diera en la realidad lo que él enuncia o expresa, no sería posible verdad alguna, pues cualquier otro juicio sería verdadero y al mismo tiempo no lo sería, o lo que es igual, no sería ni una cosa ni otra.

El que niega el principio de no contradicción, como dice SANTO TOMÁS, "no sabe lo que dice", y añade, inspirándose en ARISTÓTELES, "pues de ese modo se vería obligado a negar lo que afirma. Porque si lo que dice es verdad, esto es, que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, síguese que eso mismo no es verdad (...). Y así, el que dice, por ejemplo, ser verdad que una misma cosa es y no es hombre a la vez, lo afirma; y el que dice no ser verdad, lo niega. Si, pues, alguien asegura que la afirmación y la negación son verdaderas al mismo tiempo, síguese que es también verdadera la negación de esa misma proposición por la que decía que la afirmación y la negación son verdaderas a la

vez. Porque una vez concedido que una afirmación es verdadera al mismo tiempo que su negación, es necesario admitir también que toda negación es verdadera al mismo tiempo que su opuesta negación"[6].

Y es que el principio de no contradicción no se refiere a una esencia determinada, sino a todas en común, y no dice, por tanto, que exista una u otra esencia, sino que, si alguna existe y mientras existe, no puede no existir, o que una misma esencia no puede existir y no existir simultáneamente. Esto, por lo que hace al enlace de las esencias con sus respectivas existencias. Y por lo que atañe al enlace de las esencias entre sí, el principio en cuestión no señala la unión de ninguna esencia determinada con otra, sino que establece que una esencia no puede estar enlazada con otra y al mismo tiempo no estarlo. Eso es todo. Por ello el principio de no contradicción es absolutamente verdadero.

Por lo demás, la posesión absoluta de la verdad, sin posible mezcla de error, por parte de nuestro intelecto no se confina o se reduce a esos pocos principios, o a esos enunciados básicos o fundamentales. SANTO TOMÁS ha dejado escrito: "si se toma el intelecto en sentido lato, en cuanto se extiende a todas las operaciones del mismo, entonces comprende la opinión y el raciocino, y así hay a veces falsedad en el intelecto; pero nunca si se hace un recto análisis hasta llegar a los primeros principios"[7]. O sea, que si un determinado juicio se enlaza necesariamente con los primeros juicios, goza entonces de la misma firmeza y de la misma inquebrantable verdad que éstos poseen, y así se puede ensanchar y ampliar continuamente el reino de la verdad inmutable en el ámbito de nuestro intelecto. Y esa es la obra del raciocinio humano, cuando procede rectamente.

5. Lo falso en el lenguaje

El mayor espacio dedicado aquí a tratar de lo falso en el conocimiento intelectual está justificado, porque la falsedad en dicho conocimiento es el punto de referencia de los otros tipos de falsedad, como luego veremos. En cambio, la consideración de lo falso en el lenguaje humano no requiere largas averiguaciones, sobre todo después de lo ya dicho sobre los otros tipos de falsedad.

En efecto, si la verdad de las palabras del lenguaje humano consiste esencialmente, como ya vimos, en la entidad de dichas palabras en cuanto fundamento de una relación de pura razón (relación de adecuación o de adecuabilidad) al intelecto de quien, por medio de dichas palabras, llega o puede llegar a conocer con verdad la intimidad de la persona que emite tales palabras, resulta

---

6 Tomás de Aquino, *In Met* XI lect5 n2222.

7 Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a12.

entonces claro que la falsedad de esas mismas palabras consistirá también en la entidad de las mismas, pero en cuanto fundamento de una relación de razón inversa (de desacuerdo o de posible discordancia) respecto al intelecto de quien, precisamente por dejarse llevar de esas palabras, yerra o puede errar en el conocimiento de la intimidad del hablante.

Pero es claro también que esa relación de razón (de desacuerdo o de posible discrepancia) que comporta la falsedad de ciertas palabras tiene por fundamento, además de la entidad de ellas (que sería su fundamento remoto), una relación real de desacuerdo entre esas palabras, emitidas por un hablante, y los pensamientos y sentimientos íntimos del hablante que efectivamente las emite (y este sería su fundamento próximo). Pero esa relación real de desacuerdo no existe, propiamente hablando, en el caso de la falsedad de las cosas, o en el de la falsedad del conocimiento sensitivo.

En efecto, en el caso de la falsedad de las cosas no hay, propiamente hablando, desacuerdo entre las apariencias sensibles de la cosa que llamamos falsa, y la verdadera esencia de ella, sino que sólo hay una gran semejanza entre dichas apariencias sensibles y las apariencias sensibles de otra cosa, con la cual podemos llegar a confundir a aquélla que efectivamente se nos muestra. Y en el caso de la falsedad del conocimiento sensitivo, y precisamente en su comparación con el intelecto, tampoco hay, propiamente hablando, desacuerdo entre la real disposición de los sentidos y la disposición que ellos manifiestan al intelecto, pues, como vimos, los sentidos manifiestan infaliblemente al intelecto su propia disposición. Lo que hay es precisamente, también aquí, una gran semejanza entre esa disposición y la que puede ser provocada en los sentidos por otra cosa sensible, con la que llegamos a confundirla. O sea, que en ninguno de los dos casos, podemos hallar, como fundamento de la falsedad, una real discrepancia entre lo que se muestra y lo que realmente es.

En este punto, pues, es donde se encuentra la diferencia y la peculiaridad de la falsedad de las palabras, en relación con la falsedad de las cosas y del conocimiento sensitivo. El fundamento próximo de la falsedad de las palabras se halla en la falta de veracidad de tales palabras, o sea, en la falta de una real correspondencia entre ellas y lo que el hablante piensa y siente en su intimidad, o juzga interiormente que es verdad. Falta de correspondencia libremente elegida por el hablante con el propósito de engañar, lo que supone una clara desviación moral. En suma, la falsedad de tales palabras se funda de modo inmediato en la falacia, o en la intención falaz o engañadora de quien emite dichas palabras; de manera semejante a como la verdad de las palabras verdaderas se funda, de manera inmediata, en la veracidad, o en la intención veraz, de quien las emite.

6. Analogía de la falsedad

Con lo dicho hasta ahora se puede claramente establecer la analogía existente entre todos esos modos de falsedad. Se trata, por supuesto, de una analogía de atribución, cuyo primer analogado es, sin duda, la falsedad del intelecto humano, y precisamente la que se encuentra en los juicios falsos; en perfecta correspondencia, por lo demás, con el primer analogado de la verdad, que es la verdad del intelecto, y más en concreto, la verdad conocida, que en el conocimiento humano es la verdad de los juicios verdaderos.

Pero, siendo una analogía de atribución, se trata además de una analogía extrínseca, pues los otros tipos de falsedad, a saber, la falsedad de las cosas y la falsedad de las palabras, no se dan propiamente ni en las cosas ni en las palabras, sino que a unas y a otras se las denomina falsas por la relación que guardan con la falsedad del intelecto.

No hay ciertamente falsedad intrínseca en ninguna cosa, pues toda cosa es lo que es, y se manifiesta a nuestros sentidos y a nuestro intelecto como se tiene que manifestar. Es solamente por la semejanza existente entre las apariencias sensibles de algunas cosas y las apariencias sensibles de otras cosas, por lo que nuestro intelecto puede llegar a confundirse y formular así algún juicio falso acerca de las primeras. Entonces, por ese solo hecho, en tanto que provoca o puede provocar la falsedad en el intelecto humano, llamamos falsas a unas cosas, cuando, en realidad, no hay en ellas falsedad alguna. Por tanto, la falsedad dicha de las cosas y dicha del intelecto humano no se atribuye de la misma manera a las unas y al otro, sino que a las cosas se atribuye de modo extrínseco y por relación a la falsedad del intelecto, mientras que al intelecto se atribuye de modo intrínseco y como al analogado principal.

Y lo mismo hay que decir de la falsedad de las palabras. En sentido propio y consideradas en sí mismas no hay palabras falsas porque todas expresan lo que tienen que expresar, según la convención establecida en el grupo lingüístico de que se trate. Pero resulta que, consideradas en relación con el hablante y no en sí mismas, hay palabras que son falaces, o que no están de acuerdo, sino en desacuerdo, con los pensamientos y sentimientos del hablante. Y ello es lo que induce al oyente a juzgar falsamente de los pensamientos y sentimientos del hablante. De modo que en tales palabras, y por relación al hablante que las emite, hay realmente falacia (un reflejo de la intención de engañar que anima al hablante), pero no hay, propiamente hablando, falsedad, sino que la falsedad se encuentra en el oyente que se deja llevar de aquellas palabras falaces. Por ello se da también una analogía de atribución extrínseca entre la falsedad de las palabras y la falsedad del intelecto.

Veamos, por último, la falsedad que puede hallarse en el conocimiento sensitivo, tanto por comparación a las cosas, como por comparación al intelecto, y de qué tipo de falsedad se trata en cada una de esas dos consideraciones.

Recordando lo ya dicho, tenemos que el conocimiento sensitivo, visto en relación con el intelecto y considerado como una cierta cosa, no entraña, propiamente hablando, falsedad alguna, ya que el sentido siempre exhibe ante el intelecto, de modo infalible, su propia disposición. Considerado, pues, bajo este aspecto, el conocimiento sensitivo nunca es falso, ni puede tampoco causar la falsedad en el intelecto.

Pero visto el conocimiento sensitivo en relación con el intelecto y considerado no como una cosa, sino como un signo o una indicación de la realidad, puede darse en él, no la falsedad misma, pero sí el fundamento próximo de la falsedad de ciertos juicios intelectuales, de manera parecida a como, por ejemplo, la falacia de ciertas palabras puede ser el fundamento de los juicios falsos del oyente, que presta crédito a esas palabras. Se trataría, pues, de una falsedad extrínseca, y no intrínseca.

Por último, visto el conocimiento sensitivo como la actividad propia de los sentidos por respecto a las cosas sensibles que conocen o tratan de conocer, puede ciertamente encontrarse la falsedad en dicho conocimiento, pero no como en el intelecto, puesto que se trataría en todo caso de una falsedad tenida, pero no conocida. En efecto, así como la verdad, formalmente hablando, no se encuentra en la simple aprehensión del intelecto, sino sólo en el acto del juicio, ya que en la simple aprehensión no hay comparación con la realidad, ni por consiguiente conocimiento reflexivo de la verdad que se tiene, así también la verdad del conocimiento sensitivo es simplemente una verdad tenida y no reflexivamente conocida. Y del mismo modo, la falsedad, que, sin duda, puede darse en el conocimiento sensitivo, por las causas más atrás señaladas, será siempre una falsedad simplemente tenida, pero no reflexivamente conocida, o mejor, reflexivamente cognoscible, que es lo que se requeriría para la falsedad en su sentido más estricto y propio. Esta falsedad es posible en el intelecto, pues si bien el conocer reflexivamente la falsedad, lleva inmediatamente a abandonarla o a salir de ella, sin embargo, es esa falsedad reflexivamente cognoscible o reconocible la que se corresponde de hecho con la verdad conocida, que es la verdad en su sentido más propio. En consecuencia, la falsedad en su sentido más propio es la que se da en el intelecto, mientras que la que se da en los sentidos en relación a las cosas sensibles, aunque es de algún modo intrínseca a los sentidos, no lo es en sentido primario, sino en sentido derivado o menos propio.

XI

LA NOCIÓN DE BUENO

1. Precisión terminológica

En esta lección y en la siguiente, pretendemos esclarecer las nociones concretas de "bueno" y de "malo", y paralelamente trataremos también de esclarecer las nociones abstractas de "bondad" y "maldad". Pero resulta que, en castellano, disponemos asimismo de los nombres, a veces concretos y a veces abstractos, de "bien" y de "mal", y conviene dilucidar en qué relación se encuentran esos nombres con las nociones antes señaladas.

En latín, por ejemplo, no existe tal anfibología, pues está clara la diferencia entre *bonum* y *bonitas*, y entre *malum* y *malitia;* en esas dos parejas, el primer nombre es concreto y el segundo es abstracto. Consecuentes con ello, *Bonitas* la traducimos siempre al castellano por "bondad", y *malitia*, por "malicia" o "maldad"; pero, no siendo igualmente consecuentes, traducimos *bonum* unas veces por "lo bueno" y otras veces por "el bien", y paralelamente, traducimos *malum* unas veces por "lo malo" y otras, por "el mal". Y "bien" y "mal" ni son siempre concretos, ni siempre abstractos, sino a veces lo uno y a veces lo otro; pues en unas ocasiones identificamos "el bien" con "lo bueno", y "el mal" con "lo malo", pero también, en otras llamamos "bien" a aquello por lo que las cosas buenas son buenas, y "mal" a aquello por lo que las cosas malas son malas. Por ello, y para evitar confusiones, vamos usar siempre aquí las expresiones "bien" y "mal" en sentido abstracto, lo mismo que "bondad" y "maldad", y cuando queramos hablar en concreto diremos "lo bueno" o "lo malo".

2. Descripción de "lo bueno" en sentido amplio

La noción de "lo bueno", aunque sea de suyo absoluta, se nos presenta, las más de las veces, como afectada por una relación a algo o a alguien. Entendemos, desde luego, que lo bueno es algo valioso en sí y por sí; pero igualmente

nos percatamos que no todo lo que es bueno en sí es también bueno para todos, y por eso se suele decir que "nunca llueve a gusto de todos".

Pues bien, en esa frase hecha que acabamos de usar está precisamente la clave de este asunto, pues en ella se habla de "gusto", o sea, de apetencia o deseo. En efecto, no todos desean o apetecen lo mismo; no a todos gustan las mismas cosas; y es según esas distintas apetencias o gustos por lo que decimos que lo que es bueno para unos no lo es, sin embargo, para otros, o viceversa; con lo que "lo bueno" aparece teñido de una cierta índole comparativa o relativa.

En su primera presentación, por tanto, lo bueno tiene mucho que ver con la apetición o el deseo. Es bueno lo que se desea, lo que es objeto de apetición o de deseo. He aquí una primera aproximación a eso que llamamos "lo bueno".

Mas inmediatamente nos damos cuenta de que, si algo es objeto de apetición por parte de alguien, tiene ello que deberse a que tal objeto, no sólo es de hecho apetecido por ese alguien, sino a que de suyo y realmente es también apetecible, o sea, capaz de satisfacer la susodicha apetición. De modo que, en sentido más radical, lo bueno es lo realmente apetecible por alguien o para alguien.

Y ello no es todo, porque la apetibilidad que se supone en lo bueno, si ha de ser real, tiene que estar fundada en algo intrínseco a eso que llamamos bueno y apetecible, a saber, en su capacidad real de completar, o de enriquecer, o de perfeccionar, de algún modo, a aquel sujeto que lo apetece, o para el que resulta apetecible. En suma, lo bueno tiene que ser, por su propia índole, perfectivo de aquel que lo apetece; y perfectivo de un modo real si realmente y fundadamente es apetecible para él, y no sólo de modo aparente o falso.

Ahora bien, lo que es realmente perfectivo de otro tiene que ser, a su vez, perfecto, perfecto realmente, aunque sólo sea en algún aspecto, o modo, o grado. Porque es imposible que perfeccione a otro lo que no tiene perfección alguna en sí, lo que no es de algún modo perfecto en sí mismo, ya que nadie da o comunica lo que no tiene. Y de aquí que la noción de lo bueno entrañe o suponga la noción de lo perfecto, de lo que es o tiene alguna perfección.

Sin embargo, "perfecto" (derivado de *perficere*), equivale a acabado, o terminado, o completo, o sea, a algo completamente hecho o cumplido. Lo cual parece exigir un paso del no ser todavía al ser ya, o mejor, un tránsito desde un estado de imperfección o inacabamiento hasta un estado de plenitud. Y ello parece conducirnos a la necesidad de una causa anterior que explique convenientemente ese devenir, ese tránsito desde la imperfección a la perfección.

Pero no hay que dejarse llevar hasta ese extremo por la etimología de la palabra "perfecto" (*per-factum*), pues, al margen de la etimología, la palabra "perfecto" hace referencia directa a la "plenitud", ya sea ella originada desde un estadio anterior de falta de plenitud, ya sea una plenitud primera y originaria, sin estadio previo. Lo mismo que ocurre con la palabra "acto", que puede signi-

ficar el resultado de la actualización de una potencia previa, o puede significar el acto primero y originario, sin mezcla alguna de potencialidad.

Y con esto llegamos al último presupuesto de "lo bueno", y que es la actualidad. Lo que es perfecto es actual, ya sea con una actualidad recibida de otro, y, por tanto, causada u originada por otro, ya sea con una actualidad propia, y, por ello. originaria, y también originante de otras actualidades. Y como la actualidad puede hallarse, ya en la línea de la operación, ya en la línea de la esencia, ya finalmente en la línea del ser, debe ahora concretarse que la actualidad de que aquí se trata es la actualidad del ser, del acto de ser, que es la actualidad básica o fundamental.

En efecto, la actualidad del ser es la actualidad de todos los otros actos, ya que sin el ser no puede darse en la realidad actualidad ninguna: la operación es real por el ser, pues sólo lo que es real puede obrar y obra de hecho; y asimismo la esencia es real, y no sólo pensada, cuando está actualizada por el ser, o sea, cuando existe. En consecuencia, la actualidad y la perfección que "lo bueno" entraña tiene que ser, antes que nada, la actualidad del ser, actualidad básica, y presupuesta, como hemos dicho, en toda otra actualidad.

En consecuencia, lo bueno está íntimamente emparentado con el ente, pues en la misma constitución del ente se dan la actualidad quiditativa, o de la esencia, y la actualidad entitativa, o del ser; y además todo ente está orientado o inclinado a la actualidad de su propia operación; y por ello ha podido decir TOMÁS DE AQUINO que *omne ens est propter suam operationem*[1]. Pues bien, mediante dicha operación todo ente alcanza su propia perfección o su propia plenitud, y puede además perfeccionar a otros entes, ser perfectivo de otros entes, y llegar así a ser apetecible para éstos.

Con todo lo dicho se comprenderá el por qué de la definición clásica de lo bueno en toda su amplitud, la cual, en perfecto paralelismo con la definición de lo verdadero aplicado a las cosas, dice así: "lo bueno es el ente mismo en cuanto fundamento de una relación de razón de conveniencia al apetito". Así, con su referencia "al ente mismo", se recoge todo lo que lo bueno entraña de "perfección", es decir, de actualidad ya quiditativa, ya entitativa; con su referencia "al fundamento" de la apetibilidad, se recoge lo que lo bueno implica de "perfectividad", es decir, de actualidad operativa, y con su referencia a "la relación de razón de conveniencia al apetito", se recoge lo que lo bueno tiene de "apetibilidad", o sea, de capacidad de satisfacer el apetito de los otros seres que efectivamente apetecen lo bueno.

---

1 Tomás de Aquino. *STh* I q105 a5.

3. El modo, la especie y el orden como constitutivos de lo bueno

Otra manera de aclarar la noción de "lo bueno" es la de considerarlo, siguiendo una tradición que se remonta a SAN AGUSTÍN, como lo constituido por estos tres elementos o principios: el "modo", la "especie", y el "orden". Veámoslo con cierto detenimiento.

El "modo", en el contexto en que es aquí utilizado, significa "la realización concreta de cada esencia", y contiene, por ello, tanto la individuación como la existencia. La individuación por la que cada cosa es ésta o aquélla, o sea, singular y distinta de todas las otras cosas, también de aquellas con las que coincide en la misma especie; porque incluso en el seno de la misma especie se encuentran, en la inmensa mayoría de los casos, muchos individuos numéricamente distintos entre sí. Y la existencia por la que cada cosa existe o es real y, por ello mismo, activa o comunicativa a otros seres de su propia perfección. Por lo demás, la existencia y la individuación son solidarias, pues sólo lo singular existe.

Por su parte, la "especie" es aquí sinónimo de esencia o quididad, aquello en virtud de lo cual cada cosa se encuadra en el seno de un género y de una especie, por los que puede ser definida, contestando así a la pregunta "¿qué es esto?". La especie puede darse sólo en la mente, como objeto de un acto de intelección, manteniendo entonces las propiedades lógicas de universalidad y predicabilidad, fundadas, por supuesto, en la abstracción; pero también puede darse, y se da de hecho, en la realidad, como aquello que hay de esencialmente común a todos los individuos de la misma especie, y que, en el caso de los seres vivos, permanece constante a través del proceso de generación y propagación de dichos individuos.

Como es claro, cuando la especie se da en la realidad, ya no está dotada de las propiedades lógicas de universalidad y predicabilidad, ni tampoco es abstracta, sino que es enteramente singular y concreta en cada individuo, pues sólo lo singular y concreto existe, como ya hemos apuntado. O dicho de otra manera, si en el orden abstracto de la objetividad mental, la "especie" puede estar separada del "modo", o prescindir de él, en el orden concreto de la realidad extramental, la "especie" nunca se halla separada del "modo", sino completamente unida a él, solidaria con él.

Pero ninguna cosa, o ningún ente, se agota en esos dos constitutivos del mismo, que son su ser y su esencia, o sea, su modo y su especie, sino que hay siempre algo más, a saber, su operación, pues la actualidad (de la esencia y del ser) llevan a la actividad, o sea, que *omne ens est propter suam operationem*. Y esto es lo que da origen al "orden", el tercer constitutivo de la realidad.

En efecto, la actualidad (ya entitativa, ya quiditativa) lleva a la actividad (que es la actualidad operativa), porque todo acto es comunicativo o difusivo de sí mismo. Pero, de la misma manera, toda potencia pasiva o receptiva, lleva a la búsqueda y a la apropiación de la actualidad a la que está ordenada, porque toda potencia tiende al acto que le corresponde. De aquí que la actividad de los entes que están compuestos de acto y de potencia tenga una doble finalidad: la de dar o comunicar aquello que, por su actualidad, ya tienen, y la de buscar y apropiarse aquello que, por su potencialidad, no poseen, pero pueden llegar a poseer.

Tenemos, pues, que la actividad de los entes compuestos de acto y de potencia se endereza a estas dos cosas: a dar o difundir, por una parte, la perfección que poseen, y a adquirir o alcanzar, por otra parte, la perfección que no poseen, pero de la que son capaces. En los dos casos, la perfección a la que se ordena la actividad es lo que se conoce con el nombre de fin, y ese fin es, por un lado, fin de comunicación, y, por otro, fin de adquisición. Pues bien, la ordenación de cada cosa a su fin (ya sea de difusión, ya sea de apropiación) es lo que aquí debe entenderse por "orden", tercer constitutivo de lo bueno[2]. Y la actividad de cada cosa queda integrada entonces en el "orden" como el camino que conduce a ese doble fin. Por consiguiente, el "orden" es la relación de cada cosa con su fin (de difusión o de apropiación), relación fundada de modo inmediato en la actividad de la cosa que se ordena al fin.

Y con ello queda claro que todo lo que es bueno está constituido por un modo, una especie y un orden. Por un modo, en cuanto que es algo singular existente; por una especie, en cuanto que participa de una determinada naturaleza específica, que lo conforma esencialmente, y por un orden, en cuanto que, mediante sus operaciones, está enderezado a esa doble finalidad de dar y de adquirir perfección.

Y como el dar de una cosa cualquiera implica necesariamente que otra cosa reciba eso que se da, el dar tiene siempre como contrapartida el recibir, y siempre también la cosa que recibe, y según el modo de su recepción, ha de estar, por su parte, ordenada a la perfección recibida. Por lo demás, esa ordenación es la propia del fin de adquisición, y se configura como una tendencia o apetición, sea del tipo que sea. De donde resulta el aspecto de apetibilidad que entraña de suyo lo bueno.

Solamente añadir que ese modo, esa especie y ese orden se dan en el plano de la sustancia y en el de los accidentes; pero no de la misma manera, sino de forma primaria y más plena en el plano sustancial, y de forma secundaria y defi-

---

[2] Si repasamos lo que dijimos más atrás (VIII. La noción de orden) acerca del orden en general, se verá que el orden del que aquí se trata es el que corresponde a la causalidad final, y correlativamente el propio de la causalidad eficiente, encuadrados los dos dentro del orden real o natural.

ciente en el plano accidental. De parecida manera a como el ser, y la esencia, y la misma actividad, en su raíz, pertenecen de manera más propia y principal a la sustancia que a los accidentes.

4. Lo bueno como fin y lo bueno como medio

Si después de lo dicho, fijamos ahora más detenidamente la atención en la apetibilidad que lo bueno entraña, y que expresa la tendencia a adquirir lo que todavía no se posee, que es tan propia de los entes finitos, o de los entes afectados de potencialidad pasiva o receptiva, lo bueno nos aparecerá entonces principalmente como el término al que se endereza todo el dinamismo de dichos entes, o sea, como el fin de adquisición. Desde esta perspectiva, lo bueno se nos presenta así como el fin de adquisición al que todos y cada uno de los seres finitos están ordenados.

¿Y qué es, contemplado desde sí mismo, el fin? Sin duda alguna, aquello que es capaz de satisfacer la inclinación o tendencia hacia él de los seres que lo apetecen, y ello precisamente en virtud de la perfectividad, o de la capacidad de perfeccionar, que le es propia. Pero conviene precisar un poco más.

Porque resulta que una cosa es capaz de perfeccionar a otra de dos maneras: o bien en virtud de su sola esencia, en tanto que dicha esencia es apta para ser conocida, o para constituirse en objeto de una actividad cognoscitiva de índole intelectual (pues sólo el intelecto es capaz de aprehender la esencia de las cosas); o bien en virtud no sólo de su esencia, sino también de su ser, en tanto que esa realidad (esencia y ser conjuntamente) puede comunicar, de un modo real, y más concretamente por su actividad, a alguna otra cosa toda la perfección que posee, o parte de ella. Pues bien, el primer modo de perfeccionar, que se limita a la dimensión del conocimiento intelectual, es el propio de lo verdadero, que sólo puede perfeccionar a los seres inteligentes; mientras que el segundo modo de perfeccionar, que no se limita al conocimiento intelectual, sino que se extiende a todas las otras dimensiones en las que puede ser perfeccionada una cosa cualquiera, es el propio de lo bueno, que puede perfeccionar a todos los seres en todos sus aspectos.

Para confirmar lo dicho vamos a reproducir aquí un texto de SANTO TOMÁS, que dice así:

"En cualquier ente se han de considerar dos cosas, a saber, la propia razón de especie (la esencia) y el ser mismo por el que algo subsiste en dicha especie (el existir), y según ello cualquier ente puede ser perfectivo de dos maneras:

Primera, según la razón de especie solamente, y así el ente perfecciona al intelecto, el cual se perfecciona por la razón de ente; en efecto, el ente no está en el intelecto según su ser natural; y este modo de perfeccionar es lo que lo verdadero añade al ente. Lo verdadero está en la mente, como dice Aristóteles. Y cada ente en tanto se dice verdadero en cuanto está adecuado o es adecuable con el intelecto, y por eso todos los que definen rectamente a lo verdadero ponen al intelecto en su definición.

Segunda, el ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo lo bueno. Lo bueno está en las cosas, como dice Aristóteles. Y en tanto un ente es perfectivo y conservativo de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente a lo bueno ponen en su concepto algo perteneciente a la relación al fin. De aquí que afirme también Aristóteles que lo bueno se define correctamente al decir que es "lo que todas las cosas apetecen"[3]

O sea, que lo bueno propiamente hablando es el fin, y el fin es precisamente lo que todas las cosas apetecen.

Ahora bien, en un sentido derivado o menos propio también se llama bueno a lo que lleva al fin, es decir, a lo que es medio para el fin, porque los medios también se apetecen, aunque siempre por orden al fin. Y por ello continúa SANTO TOMÁS: "Así, pues, de manera primera y principal se dice bueno al ente perfectivo de otro por modo de fin; mas de manera secundaria se dice bueno lo que conduce al fin; como se dice bueno a lo útil, o a lo que está ordenado a la consecución de un fin. De modo semejante a como se llama sano, no sólo a lo que tiene salud, sino también a lo que produce, conserva o significa la salud"[4].

Mas por otra parte, el mismo fin puede ser considerado de dos modos, a saber: como aquello que es propiamente fin, o sea, la realidad que es fin, y como la posesión misma del fin por parte del que está ordenado a ese fin y tiende a él o lo apetece; posesión que puede ser una operación o una pura o simple recepción. Ciertamente las dos cosas son objeto de apetición, porque el fin mismo es lo realmente apetecido, pero se apetece para poseerlo, o mejor y más propiamente, lo que se apetece es precisamente su posesión. De aquí la distinción clásica del fin en: "fin objetivo" (o sea, la realidad que es fin) y "fin subjetivo" (o sea, la posesión, por parte del que lo apetece, de esa realidad que es fin). Y de la unión de los dos resulta el "fin integral", que es el fin poseído.

Según otra terminología, consagrada asimismo en la tradición filosófica, lo bueno puede dividirse en: "útil", "deleitable" y "honesto"; división ésta que, si

---

3 Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a1.

4 Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a1.

en un principio puede parecer que queda restringida a lo bueno humano, cabe, sin embargo, extenderla a lo bueno en toda su amplitud, del siguiente modo: el fin objetivo sería lo designado con la expresión "lo bueno honesto", que es lo bueno en sí; el fin subjetivo sería lo designado con la expresión "lo bueno deleitable", pues el deleite es propio de la posesión de lo apetecido, y finalmente los medios serían lo designado con la expresión "lo bueno útil", pues lo útil es lo que conduce al fin.

Por otro lado, el fin, tanto objetivo como subjetivo, puede dividirse en "fin último" y "fin intermedio". El fin último es el fin sin más, o el fin en sentido pleno. La misma expresión "fin último" es una redundancia, pues el fin es precisamente lo último en cualquier apetición; es como si se dijera "fin final". En cambio, el fin intermedio es el fin que está a su vez ordenado a otro fin ulterior, y es así como una mezcla de medio y de fin. Es fin en cuanto que puede ser objeto de una apetición o en cuanto que es de hecho apetecido, pero es también medio en cuanto que está ordenado a otro fin, y así es camino o medio para llegar a éste.

Del mismo modo los medios se pueden dividir en "puros medios" y en "medios que son también fines". Los primeros no son apetecibles por sí mismos, sino sola y exclusivamente en cuanto conducen al fin al que están ordenados; en cambio, los segundos sí tienen en sí mismos alguna apetibilidad, pero, al margen de ella, se apetecen también en cuanto llevan a otro fin, o sea, en cuanto son medios. Por donde se ve que, desde este punto de vista, lo bueno se divide en: "fin que no es más que fin", o sea, fin último; "medio que no es más que medio", es decir, puro medio, y "fin que también es medio" o "medio que también es fin", o lo que es lo mismo "fin intermedio".

Finalmente, también puede dividirse el fin en "fin en la intención" y "fin en la ejecución". El fin en la intención es el que todavía no es poseído, y que, por tanto, atrae al agente de manera puramente intencional; en cambio, el fin en la ejecución es el fin ya poseído, y que, por ello, enriquece realmente al agente que lo posee y satisface plenamente la apetición o la tendencia que lo tiene por objeto.

5. Lo bueno físico y lo bueno moral

Como lo bueno se identifica con el ente y añade a éste una relación de conveniencia al apetito en general, una de las divisiones fundamentales de lo bueno es la que corresponde a otra división, también fundamental, del ente, a saber, la división de éste en cosas y personas. Como es sabido, por persona debe entenderse la sustancia espiritual, ya separada de cualquier tipo de corporeidad, es

decir, puramente espiritual, ya unida a un cuerpo, de manera sustancial, como acontece en la persona humana. En cambio, por cosa debe entenderse en este contexto todo lo que existe en la realidad y que no es sustancia espiritual; por consiguiente, las sustancias meramente corpóreas, los accidentes de dichas sustancias, y asimismo los accidentes de las propias sustancias espirituales.

Por ello, la primera caracterización de lo bueno físico y de lo bueno moral es ésta: lo bueno físico es el que corresponde a las cosas, a las meras cosas, mientras que lo bueno moral es el que corresponde a las personas[5]. Pero esta primera caracterización debe ser completada con otras reflexiones.

Comencemos por el examen de lo bueno que corresponde a las personas, y que viene enteramente determinado por la persona misma, por su peculiar naturaleza y por el ser que a ella le conviene.

La naturaleza de la persona es, como decimos, de índole espiritual, y la espiritualidad entraña varias características: primero, la apertura ilimitada, por el conocimiento y por la apetición, a toda la vastedad del ser, y, por consiguiente, a toda verdad y a todo bien; segundo, la posesión de un conocimiento más elevado que el puramente sensitivo, a saber, del conocimiento intelectual, cuyo objeto son las esencias universalmente aprehendidas, y que tiene la propiedad de reflectir sobre sí mismo, ya de un modo incoado, en la conciencia concomitante, ya de un modo completo, en la reflexividad originaria y en la reflexión propiamente dicha; tercero, la posesión de una apetición superior a la sensitiva, o sea, de la apetición libre, que le deja en franquía para elegir entre querer y no querer, o entre querer esto o querer aquello; y cuarto, y en relación al ser que le es inherente, la posesión de un ser sustancial imperecedero o inmortal, que hace que una persona cualquiera sea, sin más, un "hecho para la eternidad".

La persona es, por tanto, un ente de la mayor nobleza, y ello *a*) ya por la elevación de su esencia, que es una esencia sustancial (no accidental), una esencia espiritual (no puramente corporal), y una esencia abierta a un horizonte de máxima amplitud (no cerrada, ni confinada en un estrecho ámbito); *b*) ya por la firmeza de su ser, que es un ser indestructible, implantado en la realidad para que exista en ella siempre, por toda la eternidad; *c*) ya finalmente por la potencia de sus operaciones, que tienen la mayor autonomía posible, y la energía más poderosa, que es la energía espiritual, tanto en la línea del conocimiento (la fuerza aprehensiva del intelecto), como en la línea de la apetición (la fuerza impulsiva y creadora de la libertad).

Y a esta nobleza y elevación de la persona en el orden de la entidad corresponden una nobleza y elevación parejas en el orden de la bondad. En efecto,

---

5 Para evitar la posible controversia que podría abrirse aquí acerca de si corresponde o no el bien moral al mismo Dios, al hablar ahora de la persona nos referimos exclusivamente a la persona creada.

como hemos señalado más atrás, lo bueno está constituido por el modo, la especie y el orden. Pero el "modo" de las personas, que comprende su ser y su individuación, es mucho más noble que el modo de las cosas; la "especie" de las personas, que abarca su esencia sustancial junto con todas sus propiedades esenciales, es mucho más perfecta que la especie de las cosas, y finalmente el "orden" de las personas, que comprende las operaciones racionales y libres y la destinación a la felicidad completa, tanto objetiva como subjetiva, es inmensamente más elevado y más rico que el orden de las cosas. Luego la bondad que realizan las personas es inmensamente superior a la bondad que puede encontrarse en las cosas. Veámoslo más despacio.

Acabamos de decir que el modo de las personas contiene el ser y la individuación de las mismas, como también el modo de todos los entes contiene el ser y la individuación de ellos. Pero de todos los entes ninguno hay, aparte de las personas, que tenga un ser más elevado, pues se trata de un ser substancial, que es el ser de los entes propiamente dichos, o sea, las sustancias, y no de un ser accidental, que es el ser de los entes impropiamente dichos, o sea, los accidentes; y además se trata de un ser imperecedero, que sólo puede surgir por creación inmediata de Dios, y que, una vez puesto en la existencia, se mantendrá en ella para siempre, por toda la eternidad.

E igualmente la individuación que corresponde a las personas es mucho más perfecta que la que corresponde a los otros entes no personales. Pues se trata de una individuación que no puede perderse jamás, y que no solamente se tiene, sino que se vive conscientemente, es decir, constituye una verdadera y auténtica intimidad, un verdadero "yo", que no puede encontrarse en los otros entes.

Y pasemos a la consideración de la especie, que es lo mismo que decir de la esencia. En este punto conviene distinguir la esencia de las personas enteramente libres de toda materia, o sea, de las sustancia puramente espirituales, y la esencia de las personas en cuya constitución entra también la materia. La esencia de las sustancias puramente espirituales es simple, o sea, no está compuesta de materia y forma, sino que es forma pura; mientras que en la esencia de las sustancias compuestas de espíritu y materia existe, sin duda, esa composición de forma y de materia, pero de tal suerte que la forma rebasa o excede su función de informar a la materia que le está unida; no se agota así en su función informadora, sino que tiene reservas de energía para existir y para obrar separada de la materia y al margen de ella. Y esto da a la esencia de cualquier sustancia espiritual, incluso de la que está unida de hecho a la materia, una superior elevación respecto de de las sustancias no espirituales; elevación que le lleva a una universal apertura, a una apertura trascendental, que no pueden lograr las otras sustancias.

Vengamos, por último, a la consideración del orden que, como ya hemos visto, comprende las operaciones de cada ente, en tanto que conformes a la

esencia de la que emanan, y la ordenación al fin, ya de cada una de esas operaciones, ya del conjunto de ellas y del ente del que proceden.

Pues bien, comencemos por las operaciones. Ellas son las que completan y perfeccionan o acaban a cada ente, porque, según ya vimos, todo ente está ordenado a su propia operación, y, a través de ella, al fin último que le corresponde. Mas en el caso de la persona esas operaciones son libres, con todo lo que esto comporta.

La operación libre es la más autónoma que cabe en los entes compuestos de potencia y acto. Aunque siempre hay que suponer, como ayuda inexcusable, el concurso divino, tanto previo como simultáneo, para todas las acciones de las criaturas, sin embargo, los seres libres obran realmente por sí mismos, y por ello son agentes verdaderamente autónomos, y por lo mismo, responsables de sus actos. O dicho de otro modo, los agentes libres son verdaderamente agentes, o agentes en sentido propio, en dichas operaciones libres; aunque sean también pacientes en otros muchos aspectos.

Y mediante esas operaciones libres o autónomas las personas se abren al fin supremo y pueden llegar a hacerse aptas para su consecución. Se abren al fin supremo porque están llamadas a conocer y a amar a Dios mismo, suprema Verdad y supremo Bien; y pueden llegar a hacerse aptas para poseerlo, porque esas operaciones libres, si se ajustan a los dictados de la recta razón, que es ajustarse también a la ley divina, engendran de suyo una cierta connaturalidad con el fin al que se ordenan, o sea, unos hábitos o disposiciones estables del bien obrar, que reciben el nombre de virtudes. Y con la adquisición de las virtudes, que, según la definición aristotélica "hacen bueno al que las posee y tornan buenas las obras del mismo", las personas se hacen verdaderamente capaces de gozar con la posesión del Bien supremo, o sea, se hacen capaces de lograr la felicidad.

Y en todo esto es en lo que consiste el bien moral. Radicalmente, ese bien moral se encuentra ya incoado en el ser sustancial e imperecedero, que corresponde a las personas, y asimismo en la esencia espiritual que especifica a dicho ser. Pero formalmente dicho bien moral consiste en las operaciones libres de las personas, en tanto que acomodadas a las disposiciones de la recta razón. Y por extensión, también el bien moral consiste formalmente en esas disposiciones de la recta razón, o sea, en la ley moral. Y finalmente, o en su última y definitiva expresión, el bien moral consiste asimismo en la propia felicidad, o en la posesión por parte de cada persona, y en la medida en que se ha hecho capaz de ello, del Bien supremo, Dios.

Con lo cual queda clara la superioridad del bien moral respecto del bien físico. Porque éste, se encuentra incoado en el ser sustancial perecedero de las cosas materiales, y en la esencia asimismo material de las mismas, que es una esencia mucho más cerrada o acotada. Y formalmente dicho bien físico consiste

en las operaciones, no libres, sino determinadas, que llevan a cabo tales cosas; operaciones que tienen una menor autonomía y comportan una carga de potencialidad mucho mayor. Por eso, las cosas materiales, en la medida que obran según la naturaleza que les es propia, son llamadas agentes "naturales" o "físicos", en contraste con los agentes libres, y de aquellos agentes se dice también que más son activados por otros que activos ellos mismos. Por lo demás, el bien que con tales acciones se puede alcanzar es siempre muy limitado, sobre todo si se compara con el bien que pueden alcanzar las personas.

5 bis. Estructura de la noción de bueno

Recogiendo lo que hasta aquí hemos ido exponiendo, tenemos: Primero, que lo bueno, considerado en su sentido más amplio, coincide con el ente, al que, sin embargo, añade algo, pues se trata del ente mismo en cuanto fundamento de una relación de razón de conveniencia al apetito. Segundo, que lo bueno está constituido por el modo (el ser y la individuación), la especie (la esencia) y el orden (las operaciones y la ordenación al fin), aunque el modo y la especie hacen más bien de fundamento, mientras que las operaciones y la ordenación al fin se refieren a lo que lo bueno añade formalmente. Tercero, que lo bueno se divide radicalmente en fin y medios, siendo el fin lo bueno por sí y principalmente, y los medios, lo bueno en relación a otro y secundariamente. Cuarto, que lo bueno también se divide en moral y físico, siendo el bien moral el que corresponde a las personas y el bien físico el que corresponde a las meras cosas.

Pues bien, de todo ello se desprende que la noción de lo bueno es, en primer lugar, una noción compleja y estructurada en la que se integran varios aspectos o dimensiones, y en segundo lugar, es una noción análoga, con diversidad de sentidos, pero también con alguna semejanza entre ellos. Consideremos ahora lo primero.

Por lo que hace a la complejidad y a la estructura de la noción de lo bueno, hay que aclarar que hay en ella algo que hace de fundamento y algo que hace de elemento más formal y propio. Y por respecto al fundamento, todavía se puede encontrar un fundamento remoto y un fundamento próximo; como asimismo, por lo que toca al elemento formal, hay que contar con un aspecto real y con un aspecto de mera razón. Veamos todo esto más despacio.

En todos los casos, el fundamento remoto de lo bueno hay que ponerlo en el ser y la esencia de aquello que se denomina bueno; y ello en estos dos planos: el de la sustancia y el de los accidentes, pero antes, o más radicalmente, en el plano de la sustancia. Paralelamente hay que decir también que el modo y la especie cumplen esa misma función de fundamento remoto de lo bueno, con alguna

mayor concreción, pues el modo designa al ser y también a la individuación, y la especie designa a la esencia y también a las propiedades esenciales. Y asimismo hay un modo sustancial, que es más radical, y un modo accidental, que lo es menos, y una especie sustancial también más radical y una especie accidental menos radical.

Por lo demás, ese fundamento remoto coincide con la perfección radical que cada ente tiene por el hecho de tener ser en sentido real y, junto con el ser, una esencia individual y concreta; o dicho de otro modo, ese fundamento remoto estriba en la actualidad entitativa y en la actualidad quiditativa de cada cosa; y ello, con orden de prioridad y posterioridad, en el plano de la sustancia, primero, y en el de los accidentes, después.

Pero además de ese fundamento remoto también hemos descubierto, en nuestro análisis de la noción de lo bueno, un fundamento próximo que hemos concretado en la perfectividad y en la actualidad operativa. Y ello, como momento intermedio entre la perfección y la apetibilidad, pues una cosa es apetecible para otra en la medida en que puede perfeccionar a esa otra o es perfectiva de ella. Por lo demás, es en esa apetibilidad donde, como hemos visto, habría que colocar lo más formal de la noción de lo bueno.

Ahora bien, lo que es intermedio participa de la naturaleza de los dos extremos, y según se mire se puede asimilar a uno o a otro de esos extremos. Mas, si ello es así, cabe considerar a la perfectividad, por una parte, como elemento formal de lo bueno, y lo es en efecto si se la compara con el fundamento remoto, y por otra parte, cabe también considerarla todavía como fundamento, en este caso próximo, de la apetibilidad, que sería entonces lo estrictamente formal de lo bueno.

Y dado que esas dos consideraciones son posibles y adecuadas a la realidad, se puede entonces fijar la siguiente postura, sin duda coherente con todo lo dicho, a saber, que la perfectividad (o la actualidad operativa) es lo último y lo más formal de lo bueno en el orden del ser real; pero que no es lo último ni lo más formal en el orden de la mera razón, que es donde hay que colocar la apetibilidad; en ese orden de la mera razón sería precisamente la apetibilidad lo más formal de la noción de lo bueno.

En consecuencia, podría ser presentada así la complejidad estructurada de la noción de lo bueno. Hay en esa noción, primero, algo que hace de fundamento último o más radical, y que está constituido por la actualidad entitativa y por la actualidad quiditativa (o sea, por el modo y la especie). Hay, en segundo lugar, en ella, algo que, en el orden del ser, puede considerarse como elemento formal, pero que, en el orden de la mera razón, debe considerarse, más bien, como fundamento próximo, y que está constituido por la actualidad operativa y la perfectividad y por la ordenación al fin (o sea, por el orden). Y hay, por último, algo que hace de elemento estrictamente formal, colocado desde luego en el plano de

la mera razón, y que es la apetibilidad. De este modo, en el orden real, lo bueno puede ser definido formalmente como "lo perfectivo", mientras que en el orden de la mera razón, o de lo que tiene de mera razón añadido al ente, debe ser definido, también formalmente, como "lo apetecible".

Pero, en cualquier caso, está claro que lo bueno añade algo al ente sin más, que sería simplemente la esencia existente, o la esencia que tiene ser, y eso que añade es, por una parte, la actualidad operativa y la perfectividad, y por otra, la apetibilidad, aunque debida precisamente a aquella perfectividad.

En consecuencia nada tiene de extraño que no exista una perfecta correspondencia entre la entidad y la bondad, pues en los entes creados la actualidad operativa se distingue realmente de la actualidad entitativa y quiditativa, y es accidental respecto de ésta. Por lo cual puede ocurrir, y ocurre de hecho en las criaturas, que lo que es ente, de un modo absoluto, o sea, la sustancia, es bueno de un modo relativo (es sólo fundamento de la posible bondad), mientras que lo que es ente de un modo relativo, o sea, algunos accidentes (operaciones o cualidades), es bueno de un modo absoluto (es formalmente bueno). Es el célebre aforismo escolástico que dice así: *bonum simpliciter est ens secundum quid et bonum secundum quid est ens simpliciter.*

Tener en cuenta estas precisiones habría hecho inútil la controversia planteada por el positivismo moral, comenzando por el mismo D. HUME, acerca de la tan traída y llevada "falacia naturalista".

6. Analogía de la noción de bueno

Pero pasemos ya a la cuestión de la analogía de la noción de bueno. Tal analogía existe porque las dos divisiones fundamentales de lo bueno, antes señaladas, nos ofrecen modos esencialmente distintos de bondad, pero que se relacionan entre sí, o mejor, son semejantes entre sí. Por lo demás, debe tratarse de una analogía de atribución, porque en las dos divisiones hay un orden de prioridad y posterioridad, con un primer analogado, que es el fin en el primer caso, y el bien moral, en el segundo.

Pero digamos ahora algo sobre el fundamento de esas dos divisiones. Las dos están fundadas en lo que lo bueno tiene de formal; pero en un caso se atiende más al añadido de mera razón, que es la apetibilidad, mientras que en el segundo se considera primordialmente el añadido real, que es la perfectividad. Veámoslo.

En efecto, la división de lo bueno en fin y medios es claro que atiende más que nada a la apetibilidad, y así el fin es lo que se apetece por sí mismo, mien-

tras que los medios es lo que se apetece en orden al fin. (Y lo mismo hay que decir de la división de lo bueno en honesto, deleitable y útil, puesto que se reduce a la anterior: lo honesto es el fin objetivo, lo deleitable, el fin subjetivo, y lo útil, los medios). Se trata, pues, de una división que atiende a lo que hay de más formal en lo bueno, o sea, a esa relación de razón de conveniencia al apetito, que lo bueno en general añade al ente.

En cambio, la división de lo bueno en bueno moral y bueno físico es también claro que atiende principalmente a la perfectividad como resultancia natural de la perfección, o si se quiere mejor, a la actualidad operativa como manifestación y difusión de la actualidad entitativa y de la actualidad quiditativa. Dicha perfectividad, o dicha actualidad operativa, es también algo formal en la noción de bueno, pero está más cerca del fundamento radical de lo bueno, que es la misma entidad. Y por ello, en una primera aproximación a esos dos modos de bien, ya dijimos que el bien moral es el que corresponde a las personas, mientras que el bien físico es el que corresponde a las meras cosas. Y persona y cosas son miembros de una división radical entre los entes.

Se trata, pues, de dos divisiones distintas y escalonadas, que atienden a fundamentos distintos, pero conexos entre sí, ya que a mayor perfectividad debe corresponder mayor apetibilidad, y viceversa. Y en ambos casos se atiende a lo bueno en toda su amplitud, pues ningún bien queda fuera de los miembros primeros de esas divisiones.

Por la misma razón también se encuentra una correspondencia entre el fin y el bien moral, por una parte, y los medios y el bien físico, por otra. En efecto, la persona, que es la portadora del bien moral, es un fin y no un medio; mientras que las cosas, a las que pertenece el bien físico, son realmente medios; medios en orden a las personas, y medios respecto del bien moral.

Estamos, pues, en los dos casos, ante una analogía de atribución. Y ahora debemos añadir que esa analogía es intrínseca, no extrínseca. Porque, a diferencia de lo que ocurre con la verdad (que sólo se da, de modo formal e intrínseco, en el intelecto que la conoce, y no en las cosas, a las que sólo de modo extrínseco cabe atribuirles la denominación de verdaderas), el bien se da en las cosas mismas (en las meras cosas y en las personas), es decir, se realiza en ellas intrínsecamente. Por tanto, la analogía del bien es intrínseca, de atribución intrínseca.

En efecto, es claro que el fin es intrínsecamente bueno, puesto que es apetecible por sí mismo, tanto si se trata del fin objetivo (aquella realidad que es fin), como si se trata del fin subjetivo (la posesión real del fin objetivo). Igualmente ocurre con la división del fin en último e intermedio. Sin duda, que el fin último es más apetecible que el intermedio, porque entraña un bien mayor; pero esto no quita que el fin intermedio sea también por sí mismo objeto de apetición, y por tanto intrínsecamente bueno. Y lo mismo se diga del bien honesto

(que se identifica con el fin objetivo) y del bien deleitable (que coincide con el bien subjetivo): los dos son bienes de modo intrínseco, pues los dos son apetecibles por sí mismos.

Pero ¿y los medios y, paralelamente, los bienes útiles?, ¿son también apetecibles por sí mismos? Parece que no, pues los medios y los bienes útiles se apetecen por el fin o en orden al fin. ¿Habrá, pues, que decir que no son intrínsecamente buenos? No parece obligado concluir eso.

Porque aquí es necesario distinguir entre lo que se apetece por sí mismo y lo que se apetece en sí mismo. Los medios (puramente medios) y los bienes útiles (meramente útiles) ni se apetecen por sí mismos, ni son por sí mismo apetecibles, pero esto no quiere decir que no sean apetecibles ellos mismos o que no se les apetezcan de hecho. Ciertamente que se buscan y apetecen en tanto en cuanto llevan al fin, pero se buscan y apetecen en sí mismos; es decir, son ellos lo que se busca y apetece. Luego también son realmente apetecibles; luego también son intrínsecamente buenos.

Estamos, pues, ante una analogía de atribución intrínseca; con un claro orden de prioridad y posterioridad; donde el primer analogado es el fin; y los analogados secundarios los medios. Concretando más: el primer analogado absolutamente hablando es el fin último objetivo (o el bien honesto supremo); el segundo analogado es el fin último subjetivo (o el supremo bien deleitable); después, vienes los fines intermedios objetivos y subjetivos (o los otros bienes honestos y deleitables); y finalmente los últimos analogados secundarios que son los puros medios y los bienes meramente útiles. Y siempre con analogía intrínseca.

Y veamos ahora la analogía entre el bien moral y el bien físico. Esta analogía es también de atribución intrínseca, y en ella el primer analogado es, sin duda, el bien moral, mientras que el analogado secundario es el bien físico. Pero no perdamos de vista que la división de lo bueno en esos dos miembros se hace atendiendo a la perfectividad como fundamento próximo de la apetibilidad, y que esa perfectividad hay que ponerla en la actualidad operativa, es decir, en las mismas operaciones de los entes que se dicen buenos. Pues bien, dando eso por supuesto, examinemos en primer lugar las operaciones de las personas, y después examinaremos las operaciones de las cosas.

Las operaciones de las personas en cuanto tales son de dos tipos: las que consisten en la posesión y goce del fin, y más en concreto, del fin último, y las que disponen a esa posesión, poniendo y ejecutando los medios conducentes a dicho fin último; o dicho de otro modo, las operaciones (o la operación única y definitiva) en que consiste la felicidad subjetiva o formal, y las operaciones que conducen o preparan a esa felicidad formal, y que son los actos moralmente buenos y las virtudes morales adquiridas por esos actos.

En los dos casos se trata de un bien moral, pero con orden de prioridad y posterioridad: la operación en que consiste la felicidad formal es el bien moral más excelso, o la cumbre de toda moralidad; y las operaciones que conducen a esa felicidad son también bienes morales, pero en tanto en cuanto son auténticos medios, o camino recto y seguro, para lograr la felicidad. Hay también aquí una analogía de atribución intrínseca, cuyo primer analogado es la felicidad formal, y cuyos analogados secundarios son los actos morales y las virtudes morales.

No entraremos aquí en determinar qué operación u operaciones de las personas constituyen la felicidad formal, o sea, la posesión real del Sumo Bien (la felicidad objetiva), que sacia plenamente las ansias de plenitud o de completa perfección; pero no cabe duda de que ese es el bien mayor de las personas, y por consiguiente, el bien mayor dentro del orden moral. En cuanto al camino que conduce a ese bien excelso, hemos ya señalado los actos y las virtudes. Primero los actos, cuya repetición engendra los hábitos en que las virtudes consisten, pero también, y aun en mayor medida, las mismas virtudes que, una vez adquiridas, son origen de actos todavía mejores, y que vienen a constituir una segunda naturaleza, no de índole física, sino de índole moral, que permite llamar "bueno" sin más al sujeto que la posee. Así, por lo que se refiere a las personas humanas, y mientras están en camino hacia la felicidad, se les considera simplemente buenas (*simpliciter bonae)* cuando poseen las virtudes morales, la configuración moral que las virtudes morales proporcionan. Y aquí se ve muy claro cómo las virtudes morales que, desde el punto de vista del ser, son seres menores (accidentes, *entia secundum quid),* desde el punto de vista del bien, constituyen los mayores bienes (*boni simpliciter).*

También conviene decir aquí que como el bien está constituido por el modo, la especie y el orden, y ello no sólo en el orden de la sustancia, sino también en el de los accidentes, esos accidentes que son las operaciones de las personas (y también los hábitos que de ellas derivan), para ser verdaderamente buenos tienen que poseer un buen modo, una buena especie y un buen orden; un buen modo, o sea, unas buenas circunstancias; una buena especie, es decir, un buen objeto; y un buen orden, o sea, un buen fin; pues las circunstancias, el objeto y el fin son lo que hacen íntegramente bueno (o en su caso, malo) a un acto moral; y por la misma razón, los hábitos que resulten de esos hábitos serán buenos (virtudes) si proceden de actos "moderados", rectamente "especificados" o conformados, y rectamente "ordenados". Y por el contrario, los actos "inmoderados", "deformes" o "desordenados" darán origen a hábitos malos (los vicios).

Pero pasemos a considerar ahora el bien físico. También éste hay que ponerlo, de manera inmediata, en las operaciones de las meras cosas, operaciones que son, o puramente transitivas, o incluso inmanentes, como es el caso de los seres vivos y especialmente de los sensitivos. Pero ni siquiera en estos últimos puede encontrarse la autonomía operativa, propia de los actos libres de las per-

sonas. Las operaciones de las meras cosas no son libres sino necesarias; vienen rigurosamente determinadas por las energías físicas que fluyen, de modo espontáneo, de sus mismas naturalezas; y sólo los impedimentos exteriores, o las propias trabas de alguna deformidad congénita o adquirida, pueden impedir o torcer la recta ordenación de tales operaciones. Por ello, les es más fácil a las meras cosas alcanzar el fin al que se ordenan; aunque se trate siempre, claro está, de un fin muy imperfecto, a muchísima distancia del fin al que están destinadas las personas.

Las meras cosas son agentes naturales, que obran por necesidad de su naturaleza, y que, al carecer de verdadera autonomía, más bien merecen ser llamados seres activados, que seres verdaderamente activos. De todos modos, es esa actividad precaria, esa actividad extrínsecamente activada, de los agentes naturales la que les proporciona todo el bien de que son capaces: un bien precario o muy limitado, cuyo mejor destino está precisamente en el servicio, mayor o menor, que pueden proporcionar a los agentes libres, portadores del bien moral, que es el bien más alto en las criaturas.

Por eso, aunque los agentes naturales, las meras cosas, tienen también su bien, el bien físico que les es congruente, están en un plano muy inferior a los agentes libres, las personas, como ordenados a éstas. Y por ello, la relación del bien físico al bien moral es semejante a la relación de los medios al fin. Y así como los medios son buenos en tanto en cuanto conducen al fin, así también el bien físico, en tanto se puede considerar como bueno en cuanto subordinado y puesto al servicio del bien moral.

Se trata, pues, de una analogía de atribución intrínseca, cuyo primer analogado es el bien moral, y cuyo analogado secundario, derivado y deficiente es el bien físico.

6 bis. El bien por esencia y el bien por participación

Aunque hasta ahora hemos atendido casi exclusivamente al bien finito, no podemos menos de tener en cuenta aquí, aunque sólo sea en este apartado final, al bien infinito, que está naturalmente muy por encima de todos los bienes finitos, ya físicos, ya morales, ya en cuanto son medios, ya incluso en cuanto son fines.

Ese bien infinito puede ser llamado también bien por esencia, en contraposición a los demás bienes que son, claramente, bienes por participación. Pero veamos más particularmente los caracteres de uno y otro bien.

El bien por esencia es completamente simple. Por tanto carece de toda estructura real. Podemos, dada la imperfección de nuestro intelecto, proyectar sobre el bien infinito la pluralidad de nociones de que nos valemos para comprender mejor al bien finito, atribuyendo así al bien infinito una cierta estructura; pero se tratará, claro está, de una estructura lógica, no real.

Por tanto, en el Bien por esencia, no hay distinción alguna entre la actualidad entitativa (el ser) y la actualidad quiditativa (la esencia), como tampoco la hay entre el "modo" y la "especie". En dicho Bien la única y simple actualidad que puede encontrarse es la del Ser mismo subsistente, que es también la de su sola y simple Esencia. Y, por supuesto, tampoco hay distinción entre dicha actualidad y la operativa, o sea, entre la actualidad y la actividad, o entre la perfección y la perfectividad. Pues la actividad de dicho Bien no se añade a su actualidad, prolongándola o manifestándola, sino que, sin dejar de ser actividad fecundísima y potentísima, se identifica, sin residuo, con su plenísima actualidad.

Pero de esto se sigue que no puede haber en dicho Bien una dimensión sustancial y otra accidental, que permitiera distinguir en El entre el bien y el ser *simpliciter* y el bien y el ser *secundum quid.* Como la operación de dicho Bien es su mismo Ser, no hay en El nada *secundum quid,* sino que todo es *simpliciter.*

Por eso, tampoco hay en dicho Bien ninguna ordenación a algún Fin extrínseco que hubiera de alcanzar. Como tiene en sí mismo la plenitud del ser y del bien, no puede obrar para adquirir algo que le faltara, sino solamente para dar o difundir lo que tiene. Y en consecuencia, su fin no es nunca un fin de adquisición, sino siempre un fin de comunicación o de entrega. No es que dicho Bien no tenga fin, sino que su Fin es El mismo, o sea, su propia y esencial Bondad.

Esto supuesto, el Bien por esencia es en sí mismo el máximo Bien honesto, y juntamente con él, el máximo Bien deleitable; lo que equivale a decir que es el Fin absolutamente último, tanto objetivo como subjetivo: el fin y la posesión del fin son en El enteramente lo mismo. Y siendo el Fin absolutamente último, de ninguna manera es medio, o bien útil.

Por lo demás, respecto de la otra división del bien, en físico y moral, tal como la hemos caracterizado, es claro que el bien puramente físico no puede convenir a Dios, que no es una "cosa" estrictamente dicha; pero tampoco parece que pueda convenirle el bien moral, aunque se trate del bien propio de las personas, y Dios indudablemente es Persona. Pero el bien moral entraña también el sometimiento libre, pero obligatorio, a los requerimientos del deber, y a las normas morales, sometimiento que no puede convenir a Dios, que no tiene por encima de El a nadie ni a nada. El bien moral, en sentido propio, sólo puede convenir a las personas creadas.

Pero veamos ahora las caracteres del bien por participación, en sus dos grados, a saber, el bien de las personas creadas, o bien moral, y el bien de las cosas, o bien físico.

El bien de las personas creadas es desde luego un bien estructurado, en el que la actualidad (entitativa y quiditativa) no se identifica con la actividad, sino que se distinguen realmente, como también se distinguen realmente, en dicho bien, la dimensión sustancial y la dimensión accidental. Y por lo que hace a la actividad, o a la actualidad operativa, entraña asimismo una distinción real entre la operación (conocimiento y amor) en que consiste la felicidad formal, y las operaciones que llevan a ella, juntamente con las virtudes morales de que proceden. De suerte que el bien de las personas finitas está claramente compuesto de "modo", "especie" y "orden", como principios realmente distintos, tanto en el plano de la sustancia, como en el de los accidentes. A diferencia de lo que ocurre en el Bien por esencia, que es enteramente simple.

Por lo demás, y por respecto al último Fin o al Sumo Bien al que las personas finitas están naturalmente ordenadas, no se encuentran en la situación de medios o de bienes útiles, puesto que la actividad del Sumo Bien no se ordena a adquirir algo, sino a dar o difundir su propia perfección. En consecuencia, las personas finitas son propiamente fines y no medios, son bienes honestos y no útiles; aunque, ciertamente, fines no últimos, y bienes honestos no absolutos. Respecto del Sumo Bien, que es el Supremo Agente, las personas finitas son copias, participaciones por semejanza de la infinita Bondad, y más en concreto, imágenes suyas. El bien que les corresponde esencialmente, como ya se ha dicho, es el bien moral, no el físico, y están llamadas a participar, a su modo, del Bien infinito, que es su Fin último, o su Felicidad objetiva.

Cosa muy distinta son los bienes físicos, los bienes que corresponden a las meras cosas. Estos bienes sí son medios y útiles, aunque no ciertamente respecto del Agente Supremo, que nada busca fuera de Sí, para adquirirlo como si algo le faltara, sino sólo para difundir su propia Bondad. Los bienes físicos son ciertamente medios y útiles, pero no para el Agente Supremo, sino para las personas finitas, a las que están ordenados como camino, y como ayuda, para que dichas personas finitas alcancen su verdadero fin, su felicidad.

Se ve, pues, cuán profunda es la diferencia entre el Bien por esencia y el bien por participación; y dentro de éste último cuánta superioridad mantiene el bien moral, o bien de las personas, sobre el bien físico, o bien de las meras cosas.

XII

LA NOCIÓN DE MALO

1. Descripción de la noción de lo malo

Lo malo es, sin duda, lo que se opone a lo bueno, lo que no es bueno. Mas como la oposición, según vimos, es de varias clases (de contradicción, de privación, de contrariedad y de relación), tendremos ahora que preguntarnos de qué modo se opone lo malo a lo bueno.

Porque esa oposición no puede ser de contradicción. En efecto, lo que se oponga contradictoriamente a lo bueno habrá de ser lo que haya de más opuesto a lo bueno. Pero si lo bueno se identifica realmente con el ente, al que sólo añade una relación de razón de conveniencia al apetito, lo que se oponga del modo más radical posible a lo bueno tendrá que ser el no ente, la nada. Luego lo malo será la nada, es decir, lo que no existe, y entonces habríamos de admitir que el mal no existe; lo que evidentemente es falso.

En cambio, sí puede darse una oposición de privación entre lo bueno y lo malo; es decir, que el mal puede ser concebido como privación del bien. Veámoslo.

Ante todo, hay que reconocer que lo malo no puede darse en el Bien por esencia. En efecto, el Bien por esencia es enteramente simple (perfecta identidad entre la actualidad entitativa –el ser–, la actualidad quiditativa –la esencia– y la actualidad operativa –la operación–). Y si es enteramente simple, la sola oposición posible a dicho Bien, habría de ser la oposición total, que es la de contradicción, y que, según hemos visto, elimina enteramente al mal. Por consiguiente, en el seno del Bien por esencia no puede admitirse la existencia del mal.

Pero ¿y en el bien por participación? Aquí, desde luego, sí que hay composición, la de modo, especie y orden, tanto en el plano sustancial como en el accidental. Y ello hace posible el distinguir entre el sujeto que tiene una determinada perfección y la perfección por él tenida, como igualmente entre el sujeto que no tiene esa u otra perfección y la perfección no tenida. Y la pregunta es ahora ésta ¿cuál puede ser ese sujeto en el bien por participación?

La respuesta tiene que ser distinta si se trata de las sustancias materiales o de las inmateriales. Porque en las sustancias materiales, el sujeto más radical es la materia prima, que es la que "tiene" la forma sustancial correspondiente, y que también puede "no tenerla", por no haberla adquirido todavía, o por haberla perdido. Pero además, la sustancia material ya constituida, con su materia y con su forma, puede ser también sujeto, ciertamente menos radical, de todas las perfecciones accidentales, que "tiene" o "no tiene", o que adquiere y pierde. En cambio, en las sustancias inmateriales, cuyas esencias son simples y están constituidas solamente por la forma sustancial correspondiente en cada caso, el único sujeto que puede admitirse es la sustancia misma, que "tiene" o "no tiene" estas o aquellas perfecciones accidentales.

Pues bien, si el mal es una privación de perfección puede, en cierto sentido, llamarse "mal" a la privación, en una sustancia material, de la forma sustancial que su materia tiene, lo que comporta la corrupción o destrucción de dicha sustancia; y así puede decirse que para un cuerpo vivo es un mal su muerte, y para un cuerpo inerte, su efectiva descomposición en los elementos que lo integran. Sin embargo, cualquier pérdida que una determinada materia prima sufra de la forma sustancial que posee es inmediatamente reparada por la "educción" de otra forma sustancial nueva, que sustituye a la anterior; por tanto no se trata de una pérdida sin más, sino de una pérdida relativa, compensada instantáneamente con la adquisición de otra forma sustancial, que en ocasiones será peor que la anterior, pero que en otras será mejor. Por eso el mal, entendido como pérdida o privación, no se da propiamente en la línea de la sustancia, sino en la linea de los accidentes, y ello incluso en las sustancias materiales.

Y aquí, en esta línea de los accidentes, puede el mal afectar propiamente tanto a las sustancias materiales como a las inmateriales finitas, pues todas esas sustancias son sujetos de inhesión de ciertos accidentes que pueden ser tenidos o no tenidos. Y así es, en efecto, como se contrapone lo bueno a lo malo: lo bueno es la sustancia que tiene una determinada perfección accidental capaz de difundirse y perfeccionar a otras sustancias, y lo malo lo que carece de tal perfección, y por lo mismo no es perfectivo ni apetecible.

Pero todavía hay que puntualizar que lo malo no puede consistir en la sola carencia de una determinada perfección accidental, como un simple no tenerla, pues en dicho caso, como a cualquier sustancia finita le habría de faltar siempre alguna posible perfección, todos los seres finitos serían malos, o dicho de otro modo, ninguno sería bueno. Así, pues, no es la falta de cualquier perfección accidental lo que hace que una cosa sea mala, sino precisamente la falta de una perfección debida al sujeto en cuestión, una perfección que debería tener y que no tiene. El mal es siempre la privación de una perfección debida a un sujeto.

Pero se puede seguir preguntando si entre lo bueno y lo malo se da también una oposición de contrariedad, que es la que hay entre los dos términos más

extremos de un mismo género, y que tiene un doble término medio: el del sujeto al que se refieren esos dos extremos, y el del mismo género en que se encierran. Esta posibilidad la encontramos, sin duda, en lo referente a lo bueno y a lo malo moral, pues, concretamente, las virtudes y los vicios se oponen como contrarios, es decir, como extremos de un mismo género, que es el hábito operativo; y aún en los mismos actos morales, tanto los buenos como los malos, son ciertamente actos libres, y poseen, por ello, una moralidad genérica, con dos extremos contrarios: lo bueno y lo malo. En consecuencia, en algunos casos, el mal es lo contrario del bien.

Pero esto tampoco anula la tesis de que el mal es una privación, puesto que la contrariedad participa de algún modo de la privación. Por volver a uno de los ejemplos aducidos, si alguien adquiere un vicio contrario a determinada virtud, por ello mismo estará privado de dicha virtud, con lo que también, en este caso, el mal podrá ser entendido como privación.

Por último, es claro que la oposición entre el bien y el mal no es relativa, pues los términos relativos coexisten simultáneamente, y son ambos positivos. Pero ello no ocurre con la oposición entre el bien y el mal, que no se coimplican, sino que se rechazan mutuamente, y si uno de ellos, el bien, es positivo, el otro, en cambio, el mal, es negativo.

En consecuencia, el mal en general puede y debe ser definido como la privación de alguna perfección debida a un determinado sujeto.

2. El mal como falta de modo, de especie y de orden

Dado que lo bueno, en general, está constituido por el modo, la especie y el orden, lo malo, como opuesto a lo bueno con oposición de privación, deberá consistir en la privación del modo adecuado, de la especie debida y del orden conveniente; o lo que es lo mismo, el mal en general deberá consistir en una desmesura, una deformidad y un desorden. Veamos lo que esto lleva consigo.

Ya se dijo más atrás que el mal, como privación de una perfección debida a un sujeto, puede darse en las sustancias corpóreas y en las espirituales, aunque de distinta manera.

En las sustancias corpóreas el mal puede darse, en sentido propio, en la línea de los accidentes, como la privación de una perfección accidental que determinada sustancia corpórea debería tener y no tiene; y también puede darse, en sentido impropio, en la misma línea de la sustancia, a saber, cuando una determinada materia prima es privada de su forma sustancial y es sustituida inmediatamente por otra forma sustancial de menor riqueza ontológica.

Por ejemplo, cuando un cuerpo viviente es privado de la forma sustancial que lo vivifica, es decir, de su alma, y es de modo inmediato informado por otra forma no vivificante, por la llamada forma cadavérica, estamos entonces ante un mal que afecta a esa sustancia en su misma línea sustancial. Es un mal, porque se trata de un tránsito de mayor a menor perfección, que afecta a esa determinada materia prima que hace de sujeto radical de dicho tránsito. Pero es un mal impropiamente dicho, porque no se puede con propiedad afirmar que dicha materia ha sido privada de una perfección debida, ya que la materia prima, en general, es indiferente respecto de todas las formas que pueden actualizarla. Esto, y el hecho de que aquella materia no queda enteramente privada de toda forma (lo que comportaría su destrucción), sino que *ipso facto* adquiere otra, es lo que nos obliga a decir que se trata de un mal impropiamente dicho, no de un mal en sentido propio.

Naturalmente esto no ocurre cuando el mal que afecta a una sustancia corpórea está colocado en la línea de los accidentes. Entonces, tratándose de perfecciones accidentales (por ejemplo, la vista, para un animal vidente), cuando la sustancia corpórea en cuestión queda privada de alguna de esas perfecciones accidentales que le son debidas (por ejemplo, cuando un animal, vidente por naturaleza, queda ciego), tenemos el mal en sentido propio, es decir, la privación pura y simple de una perfección debida a esa sustancia, y no la mera sustitución de una perfección por otra.

Y lo mismo se diga de las sustancias espirituales, a las que no puede afectarles el mal en la línea de la sustancia, sino sólo en la línea de los accidentes, y aquí, desde luego, en sentido propio, como ocurre, por ejemplo, cuando una sustancia espiritual es privada de cierto saber, para el que tiene aptitud y que le es debido, quedando entonces en la ignorancia, en la ignorancia de ese saber al menos.

Por ello, centrándonos en el mal propiamente entendido, que está siempre en la línea accidental, tenemos que puede consistir en una de estas tres cosas, o en las tres a la vez, referidas a una determinada perfección accidental: en una falta del modo adecuado, en una falta de la especie conveniente, o en una falta del orden debido.

En la falta de un modo adecuado. Como el modo consiste en la existencia y en la individuación, decir que alguna perfección accidental no tiene el modo adecuado puede significar, de manera drástica, que esa perfección accidental no existe en la sustancia en cuestión, pero también, de una manera atenuada, que no se da dicha perfección, en tal sujeto, en la medida o con la intensidad o con la radicación que debería tener. Es la desmesura.

En la falta de una especie conveniente. Como la especie consiste en la esencia y en todas las propiedades de la misma, decir que una perfección accidental no tiene la especie conveniente es decir que a esa perfección accidental le falta

alguna determinación que, de algún modo, la deforma esencialmente o la desnaturaliza. Es la deformidad.

En la falta de un orden debido. Como el orden comprende sobre todo la dirección al fin de cualesquiera impulsos, movimientos y actos de una sustancia, decir que una perfección accidental no tiene el orden debido es decir que está privada de la dirección al fin que le es propia, y ello tanto respecto del fin connatural a ese misma perfección, como del fin global del conjunto de todas las perfecciones inherentes a una sustancia, y de la sustancia misma que las sustenta. Es el desorden.

Y para hacer esto más comprensible, pongamos dos ejemplos, uno que se refiere a un mal físico de una sustancia corpórea, y otro que se refiere a un mal moral de una sustancia espiritual.

La ceguera, total o parcial, es un mal físico de una sustancia corpórea viviente y sensitiva, que esté dotada, por naturaleza, de la facultad de ver. La ceguera total es simplemente la privación completa de esa facultad de ver, lo que puede ocurrir por la ablación de los órganos de la visión (los ojos), o por cualquier otro impedimento insanable. En ese caso, falta el modo en su acepción más radical, como existencia, es decir, no existe esa facultad. Y al faltar el modo, faltan también la especie y el orden. En cuanto a la ceguera parcial, o bien se debe a la falta parcial del modo que debería tenerse (por ejemplo, la falta de agudeza visual por una exagerada miopía), o a la falta parcial de lo esencial de dicha facultad (por ejemplo, la limitación de su campo objetivo, por el daltonismo o la acromatopsia), o a la falta parcial de su dirección al fin (por ejemplo, la falta del adecuado enfoque, por un grave estrabismo).

De parecida manera, un acto de injusticia, total o parcial, es un mal moral de una sustancia espiritual, que está llamada, por las exigencias del bien moral, a obrar justamente. El acto totalmente injusto es el que está privado de toda justicia, o sea, que le falta el modo en su acepción más radical, la existencia, y con ello le faltan también la especie y el orden. Y en cuanto al acto parcialmente injusto, o bien se debe a que no se guarda el modo adecuado (por ejemplo, no se cumplen las circunstancias requeridas), o se debe a que falla el objeto (por ejemplo, no se respeta o se conculca en parte el derecho completo de que se trate), o se debe a que falla la recta ordenación al fin (por ejemplo, se respeta un determinado derecho, pero con torcida intención).

Son dos casos claros en los que puede fácilmente apreciarse que el mal propiamente dicho se configura siempre, o como una desmesura, o como una deformidad, o como un desorden, o incluso como las tres cosas a la vez, y precisamente en la línea de los accidentes, como privación de una perfección accidental que debería tenerse y no se tiene.

3. Mal físico y mal moral; mal de culpa y mal de pena

Pero veamos ahora la división del mal. Y la primera de ellas es la que corresponde a la división del bien en físico y moral, y que consiste en la oposición privativa a cada uno de esos bienes: el mal físico, que se opone al bien de las cosas, es decir, al bien físico, y el mal moral, que se opone al bien de las personas, o sea, al bien moral. Veámoslos brevemente.

Como ya hemos visto, el mal físico puede dividirse en mal propiamente dicho, que está siempre colocado en la línea de los accidentes, y el mal impropiamente dicho, que está colocado en la línea de la sustancia, concretamente de la sustancia corpórea.

El mal físico impropiamente dicho consiste en la privación de la forma sustancial que cierta materia prima posee, o sea, en la corrupción de una determinada sustancia corpórea, y en la posesión, que instantáneamente sigue a dicha privación, de otra forma sustancial de menor riqueza ontológica que la anterior, o sea, en la generación inmediatamente subsiguiente de otra sustancia corpórea de menor perfección.

Por su parte, el mal físico propiamente dicho consiste, como hemos repetido, en la privación de una perfección accidental que una determinada sustancia corpórea debería tener y que no tiene; y esa privación puede ser total y parcial; total si carece completamente del modo, la especie y el orden correspondiente; parcial si carece de algo que corresponde al modo adecuado, a la especie conveniente o al orden debido.

Conviene ahora advertir que, por extensión, el mal físico propiamente dicho puede encontrarse también en las sustancias espirituales en cuanto no son solamente sujetos de perfecciones morales, sino también de perfecciones naturales. Esto, por supuesto, es evidente en aquellas sustancias espirituales que no son enteramente espirituales, sino compuestas de espíritu y materia, como sucede con las personas humanas. En este caso es innegable que dichas sustancias no sólo están afectadas por los males morales que derivan del uso inmoderado, deforme o desordenado de su libertad, sino también por muchos males físicos que les afectan en tanto que son también cosas, o participan de la condición de cosas. Pero incluso en las sustancias puramente espirituales pueden también hallarse los males físicos. En efecto, así como en ellas, junto a los bienes morales, que son los más propios suyos, y que les corresponden en cuanto son agentes libres, existen, sin duda, algunos otros bienes naturales (o físicos), que les corresponden en cuanto son asimismo agentes naturales; así también en las susodichas sustancias pueden encontrarse, además de los males morales, otros males naturales (o físicos); por ejemplo, los errores involuntarios en los que podría caer su inteligencia, pues si son involuntarios, ya no son morales.

Y en lo que atañe al mal moral, que es siempre el fruto de un mal uso de la libertad, es preciso admitir su división en mal de culpa y mal de pena.

El mal de culpa no es otra cosa que el pecado y el vicio, que conducen de suyo al mal definitivo de la persona, que es su condenación. El mal del pecado -transgresión voluntaria de la ley moral- se opone, con oposición contraria (son extremos opuestos dentro del mismo género de las operaciones libres, y con un sujeto inmediato común, que es la voluntad), al bien de las acciones moralmente rectas, y esa oposición puede ser total o parcial. Es total cuando en la acción pecaminosa no hay un modo adecuado, es decir, si son malas las circunstancias, ni una especie conveniente, o sea, si es malo el objeto, ni un orden debido, es decir, si es malo el fin que se persigue; y es una oposición parcial, cuando fallan las circunstancias o falla el fin, aunque el objeto sea bueno.

Por su parte, el mal del vicio -hábito pecaminoso o que inclina al pecado- se opone con oposición contraria (son también extremos opuestos dentro del mismo género del hábito, y con un mismo sujeto inmediato, la voluntad) al bien de la virtud moral, y esa oposición es completa si tanto el vicio como la virtud están plenamente consolidados en la facultad donde arraigan, como hábitos incompatibles y mutuamente excluyentes.

En cuanto al mal de pena la mejor manera de entenderlo es considerándolo como un castigo, que viene determinado por las exigencias de la justicia, es decir, como reparación por los pecados cometidos. Como tal castigo, es opuesto al propio querer; el que sufre el castigo no quiere sufrirlo; pero ello no quiere decir que esté fuera del orden moral. Es cierto que, por lo que se refiere a las personas humanas, que son espirituales y corpóreas, el mal de pena consiste muchas veces en un mal físico (como un dolor corporal, o una enfermedad), pero no siempre es un mal físico, sino, sobre todo, moral, como los mil modos de sufrimiento espiritual (tristeza, temor, desesperación, abatimiento, odio a sí mismo, etc. etc., sin excluir otras formas de sufrimiento "cuasi físico" con las que puede ser atormentado un espíritu). Este mal de índole espiritual, que sólo puede ser sufrido por las personas, es mucho mayor que el mal físico propiamente dicho, y es una de las divisiones del mal moral.

Véase lo que escribe SANTO TOMÁS, a propósito de la división del bien moral en mal de culpa y mal de pena: "La criatura racional o intelectual, a diferencia de las otras criaturas, se comporta de una especial manera por relación al bien y al mal. Porque cualquier otra criatura se ordena naturalmente a algún bien particular; pero sólo la criatura racional es capaz de aprehender intelectualmente el bien en común y de tender voluntariamente al mismo. Y por ello, el mal que corresponde a la criatura racional tiene una índole especial, y se divide en mal de culpa y mal de pena"[1] "La pena y la culpa difieren en tres cosas: pri-

---

[1] Tomás de Aquino, *De Malo* q1 a4.

mero, porque la culpa es un mal de la misma acción, mientras que la pena es un mal del agente; y estos dos males se encuentran de distinta manera en los agentes naturales y en los agentes libres, pues en los naturales, del mal del agente se sigue el mal de la acción, como del defecto de la pierna se sigue la cojera, pero en los libres es al revés, que del mal de la acción, que es la culpa, se sigue el mal del agente, que es la pena. Segundo, porque la culpa es voluntaria y la pena es contra la voluntad. Tercero, porque la culpa consiste en obrar y la pena en padecer"[2].

4. Analogía del mal

De lo dicho hasta aquí se desprende que el mal, lo mismo que el bien al que se opone, es análogo, y precisamente con analogía de atribución intrínseca.

Se trata de una analogía de atribución, porque hay en él, sin duda, un orden de prioridad y posterioridad, un más y un menos, que va desde un primer analogado, que realiza la noción del mal en su sentido más pleno y principal, a toda una serie de analogados secundarios, que realizan dicha noción en sentido derivado y deficiente.

Así, entre el mal físico y el mal moral es claro que este último es un mal mayor que el primero, y no sólo por sus distintos sujetos (el mal moral afecta a las personas y el mal físico, a las cosas), sino también por su mayor oposición al bien, o por oponerse a un bien mayor, ya que el mal físico puede, en algún caso, redundar en un bien mayor, o sea, en un bien moral, que es un bien absoluto, pero un mal moral no puede reducirse nunca al bien absoluto, sino que se le opone radicalmente.

Por su parte, dentro del mal físico, hay un mal que es más propiamente mal, a saber, el que está en la línea de los accidentes, y que puede constituir una privación completa, sin contrapartida; mientras que otro mal, el que está en la línea de la sustancia, es mal en sentido menos propio, pues no puede constituir una completa privación, sino una privación relativa, por la inmediata contrapartida que comporta.

Y dentro del mal moral también es claro que el mal de culpa es mal en sentido más pleno que el mal de pena. Porque el mal de pena es una consecuencia del mal de culpa, de tal suerte que el mal de pena no se daría si no se diera el mal de culpa. Además el mal de pena puede reducirse al bien, pues repara la injusticia, y así promueve la justicia, que es un bien; mientras que el mal de

2 Tomás de Aquino, *De Malo* q1 a4.

culpa de ningún modo es ordenable, al menos directamente, al bien absoluto. Por eso también Dios, que es la suprema Bondad, puede querer y quiere muchas veces el mal de pena, pero no quiere el mal de culpa, sino que, directamente, lo rechaza siempre, aunque puede permitirlo y lo permite a veces.

Finalmente, dentro del mal de culpa, el mal de los actos, es decir, de los pecados, es mayor que el mal de los hábitos, o sea, de los vicios; sencillamente porque los vicios nacen de los pecados y, una vez adquiridos, inclinan a nuevos pecados; o sea, que sin pecados no habría vicios, y los mismos vicios son malos precisamente porque hacen pecar más fácilmente. Luego el mal absoluto es el pecado. Luego el pecado es el primer analogado del mal.

XIII

LA NOCIÓN DE ACTO

1. Distintas acepciones del "acto"

La palabra "acto", tanto en castellano, como en latín *(actus)*, o en griego (ἐνέργεια o ἐντελέχεια), significan varias cosas, a saber, el movimiento, la actividad (tanto transitiva como inmanente), la forma y el ser.

En primer término, el movimiento o el cambio de las cosas (*motus* en latín, κίνησις en griego), ya se trate de una mera traslación o cambio de lugar, ya sea una alteración o cambio de cualidad, ya un aumento o disminución, es decir, un cambio de cantidad, ya, por último, una generación o una corrupción, es decir, un cambio sustancial.

En segundo término, el acto significa la actividad, y puede ser, bien una actividad transitiva (*factio* en latín, ποίησις en griego), bien una actividad inmanente (*actio* u *operatio* en latín, πρᾶξις en griego).

En tercer lugar, el acto significa la determinación o la forma, tanto en su sentido real de estructura o configuración, como en su sentido lógico de contenido inteligible (*forma* y *essentia* en latín, ἐντελέχεια, εἶδος y también λογος en griego).

Finalmente, el acto significa el ser o el existir (*esse* o *existere* en latín, εἶναι en griego), es decir, la actualidad de cualquier cosa "fuera de la nada" y "fuera del conocimiento".

Por lo demás, el acto significa siempre "perfección" y, hasta cierto punto, "plenitud", por lo que también se emparenta con el "fin" (τέλος en griego) y con lo "bueno" (ἀγαθόν en griego).

Se trata, como puede verse, de una noción primaria, de la que hemos tenido que echar mano ya, para aclarar otras nociones anteriormente consideradas, como la de esencia, la de ser, la de bien, etc., y que se contrapone a la nociones de potencia y de imperfección. Por eso, el mejor modo de aclarar la noción de acto es el de aclarar y delimitar cada una de sus acepciones, y tratar luego de ordenarlas en la unidad de su analogía.

2. El acto como movimiento

Es el acto más patente, o primeramente conocido, y es precisamente a partir de él como se obtienen las otras nociones que se encuadran, como acepciones distintas, dentro de esa más amplia y general de acto.

TOMÁS DE AQUINO escribe a este respecto: "El nombre de acto, que se aplica para designar la "entelequia" y la perfección, es decir, la forma, y otras nociones semejantes, como son las operaciones, proviene primordialmente del movimiento en cuanto al origen del vocablo. Pues como los nombres son los signos de los conceptos del intelecto, la imposición de los nombres se hace con arreglo a lo que primero entendemos, aunque ello sea posterior en la naturaleza. Pero entre todos los actos, el movimiento, que percibimos sensiblemente, es el más inmediatamente conocido por nosotros, y es el primero que se nos muestra. Por eso, el nombre de acto fue asignado en primer lugar al movimiento, y a partir de él se aplicó a los otros actos"[1].

Pues bien, si el acto en que el movimiento consiste es el más patente, o el primeramente conocido, es al mismo tiempo el más precario o deficiente, pues se trata de un acto esencialmente incompleto o imperfecto, que radica, además, en un sujeto igualmente inacabado o imperfecto. Según la famosa definición de ARISTÓTELES es "el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia"[2]. Ningún comentario de esta definición supera al que hace TOMÁS DE AQUINO en el lugar correspondiente de sus *Comentarios a la Física*. Dice así:

> "Se ha de considerar que algo puede estar en acto solamente o en potencia sólo o en una situación intermedia entre la potencia pura y el acto perfecto. Lo que está en potencia solamente todavía no se mueve; lo que ya está en acto perfecto tampoco se mueve, sino que ya se ha movido; lo que se mueve, pues, es lo que está en una situación media entre la pura potencia y el acto, lo que está parte en potencia y parte en acto (...). Este acto imperfecto es el movimiento; no ciertamente en tanto que está sólo en acto, sino en tanto que existiendo ya en acto está ordenado a un acto ulterior; porque si se quitara el orden a un acto ulterior, aquel mismo acto, por muy imperfecto que fuese, sería término del movimiento y no movimiento (...). Y de igual modo, si el acto imperfecto se considerara sólo en cuanto ordenado a un acto ulterior, o sea, en cuanto tiene razón de potencia, no tendría ya razón de movimiento, sino de principio del movimiento. Así, pues, el acto imperfecto tiene razón de movimiento tanto porque se compara como potencia a un acto ulterior, como porque se compara como acto a algo menos perfecto. De donde ni es

---

1 Tomás de Aquino, *In Met* IX lect3 n1805.

2 Aristóteles, *Física*, III, 1 (Bk 201a10-11).

potencia de un existente en potencia, ni es acto de un existente en acto, sino que es el acto de un existente en potencia. De suerte que por la expresión "acto" se designa el orden del movimiento a la anterior potencia, y por la expresión "de un existente en potencia" se designa el orden de él al acto ulterior. Por eso ARISTÓTELES definió el movimiento del modo más conveniente al decir que es "la entelequia, o sea, el acto del existente en potencia en tanto que tal"[3].

Esa es, pues, la definición correcta del movimiento. Es un acto, no una potencia; pero un acto que arraiga inexcusablemente en un sujeto; no puede subsistir en sí mismo, sin sujeto, sino que necesariamente lo requiere; y además ese sujeto debe estar en potencia, tanto respecto al acto en que el movimiento consiste, como respecto al término del movimiento, es decir, a su fin. Por eso el sujeto del movimiento en tanto lo es en cuanto no deja de moverse, o en cuanto todavía no ha alcanzado el fin hacia el que se mueve. Y cuando lo alcanza, no es que deje de existir tal sujeto, sino que deja de existir el movimiento; con lo cual el susodicho sujeto, aunque siga existiendo, ya no es sujeto del movimiento, puesto que éste ya no existe, ni está, por tanto, en potencia del movimiento, ni tampoco en potencia del fin hacia el que se movía.

Y lo mismo se encierra en esta otra definición del movimiento, que propone TOMÁS DE AQUINO, a saber: "el acto imperfecto y de algo imperfecto"[4]. Se trata de un acto imperfecto, con una imperfección esencial, ya que, cuando llega a su plenitud, o sea, cuando alcanza el fin hacia el que tiende, deja sin más de existir, ya no existe más; paradójicamente su plenitud, su consumación, es precisamente su extinción, su consunción. Es, pues, un acto esencialmente imperfecto o incompleto. Pero además, el sujeto de dicho acto es también imperfecto o incompleto, precisamente mientras dura el movimiento, es decir, mientras es sujeto del movimiento. El sujeto del movimiento no deja de ser, absolutamente hablando, cuanto el movimiento termina, pero sí que deja de ser "sujeto" del movimiento. En consecuencia, al sujeto del movimiento le es esencial la imperfección o el inacabamiento; es decir, que, mientras es sujeto del movimiento tiene que encontrarse inacabado.

Por lo demás, esas dos definiciones del movimiento se aplican en primer término a los movimiento sucesivos, es decir, a la traslación, a la alteración y al aumento y la disminución, que son mutaciones claramente apreciables por los sentidos, pues en todos esos casos el movimiento –el hacerse– se distingue realmente de su término –el quedar hecho–. Sin embargo, por extensión, también pueden aplicarse a los movimientos instantáneos, a saber, a la generación y a la corrupción, tanto sustanciales como accidentales, que no pueden ser captadas

---

3 Tomás de Aquino, *In Phys* III lect2.

4 Tomás de Aquino, *In Met* XI lect9 n2305.

por los sentidos, sino sólo por la inteligencia, aunque apoyándose en los sentidos. En los movimientos instantáneos se identifica el hacerse con el quedar hecho, pero pueden distinguirse como aspectos distintos de la misma realidad, sobre todo en atención a las connotaciones extrínsecas, ya que el hacerse connota el influjo actual del agente, mientras que el quedar hecho no lo connota. Por eso en los movimientos instantáneos el hacerse no dura, pero sí que dura el quedar hecho.

Por lo demás, es claro que el movimiento es algo análogo, tanto en su nombre como en su noción, pues no queda encerrado o confinado en una sola categoría (en uno solo de los géneros supremos), sino que se extiende a cuatro categorías, a saber, la sustancia, la cantidad, la cualidad y la ubicación.

3. El acto como acción

Un segundo modo de decirse el acto es la acción. La palabra "acción" (*actio* en latín; ἐνέργεια en griego) tiene, en el lenguaje filosófico, dos sentidos: uno amplio, que se extiende tanto a la actividad transitiva como a la inmanente, y otro estricto, que se ciñe exclusivamente a la actividad transitiva. A esta última se le puede llamar también "producción", mientras que a la actividad inmanente es mejor llamarla "operación".

TOMÁS DE AQUINO escribe a este respecto: "La acción es de dos tipos: una, que pasa a una materia exterior, como calentar y cortar; otra, que permanece en el agente, como entender, sentir y querer. La diferencia entre ellas es la siguiente: la primera acción no es perfección del agente que mueve, sino de lo movido mismo; en cambio, la segunda acción es perfección del agente"[5].

Y en otro lugar, precisa mejor la terminología, del siguiente modo: "Hay dos tipos de acción: una que procede del agente hacia una cosa exterior a la que trasmuta, y esta es como iluminar, y se llama propiamente 'acción'; otra acción hay que no procede hacia una cosa exterior, sino que descansa en el mismo agente como perfección suya, y esta es como lucir, y se llama propiamente 'operación'"[6].

Pues bien, en este apartado nos vamos a ocupar solamente de la actividad transitiva, que en latín se llama también *factio*, y en griego, ποίησις.

La actividad transitiva, conocida también como acción física y predicamental, es el principio activo del movimiento. En efecto, todo movimiento tiene un

---

5 Tomás de Aquino, *STh* I q18 a3 ad1.

6 Tomás de Aquino, *De Ver* q8 a6.

origen y un término, y el origen del movimiento es doble, a saber, origen pasivo o material, y origen activo o eficiente. Aquí se trata de este último.

A la actividad transitiva se la puede definir como el ejercicio de la causalidad eficiente o productiva, pues la causa eficiente es aquello de lo que primeramente procede el movimiento. Se la llama "transitiva" porque consiste esencialmente en la producción de un efecto exterior y distinto de ella, y es así algo que "pasa" fuera del agente produciendo un efecto exterior. Por eso se comporta esencialmente a modo de vía o de camino, y tiene siempre razón de algo intermedio entre el agente y el paciente: es aquello mediante lo cual el agente "produce" un efecto en el paciente.

La actividad transitiva coincide con el movimiento en este aspecto fundamental: que no se consuma sino cuando se consume. Cuando, en efecto, la actividad transitiva llega a su fin, es decir, cuando alcanza el término al que se endereza, y por consiguiente logra su plenitud, es entonces cuando se extingue, cuando deja de ser, cuanto se acaba. Por ejemplo, la acción de escribir una carta dura, o se mantiene en la existencia, el tiempo necesario para que dicha carta quede completamente escrita; pero una vez que la carta está ya escrita, no dura más, ni un segundo más; simplemente cesa, o deja de existir. Y eso es también lo que ocurre con el movimiento, pues también éste, una vez que alcanza su fin, la meta a la que se encamina, cesa sin más, se extingue.

Pero esta coincidencia entre el movimiento y la acción plantea un problema, y es el de la posible identidad entre la acción y la pasión. Porque resulta que, si es verdad que la acción radica incoativamente en el agente, también lo es que terminativamente debe estar radicada en el paciente, y aquí se identifica con la pasión y con el movimiento. En consecuencia estos dos términos opuestos, al menos con oposición relativa, que son la acción y la pasión, vienen a coincidir realmente en el mismo sujeto, a saber, en el sujeto paciente. ¿Cómo explicar esto?

En efecto, es claro que a la acción se le contrapone la "pasión", que es aquello por lo cual un determinado sujeto se constituye en receptor actual del efecto producido en él por el agente que lo mueve o trasforma. Dicho sujeto receptor se llama "paciente"; porque así como la acción es el ejercicio de la actividad del agente, así la pasión es el ejercicio de la pasividad del paciente. Pues bien, esa contraposición entre la acción y la pasión, y correlativamente entre el agente y el paciente, parece que habría de hacer incompatibles ambos términos en el mismo sujeto, y sin embargo no es así, pues a la acción le es esencial el "pasar" del agente al paciente, y una vez en éste, ya no debe ser considerada como acción, sino como pasión; borrándose entonces la diferencia y la contraposición entre ambas.

Este problema se ha planteado en la filosofía clásica bajo la siguiente pregunta: ¿dónde se encuentra realmente la acción, en el agente o en el paciente? Y

si se contesta que en los dos, se vuelve a preguntar: ¿pero dónde se encuentra de manera más propia y más plena? Y aquí es donde surge la dificultad.

TOMÁS DE AQUINO mismo no se recata en afirmar que la acción se encuentra más propiamente en el paciente que en el agente. Así, por ejemplo, escribe: "El acto que es del agente como *a quo* es del paciente como *in quo* (...); pues la misma acción del agente, recibida en el paciente, es el acto y la forma del paciente o alguna incoación de la forma en él"[7].

Pero esto se debe a que la acción, formalmente considerada, no entraña en sí misma la inhesión en un sujeto, sino la fluencia a partir de un agente, mientras que la pasión, lo mismo que el movimiento, sí que entraña, en su misma razón formal, la inhesión en un sujeto paciente. Y por eso la acción, en cuanto pasa y termina en el paciente, se encuentra en éste como pasión, pero en cuanto se inicia en el agente no puede menos de encontrarse en él, como accidente suyo que es, aunque formalmente no entrañe inhesión, sino fluencia.

El propio TOMÁS DE AQUINO escribe también: "La acción, en tanto que es acción, entraña el que proceda de un agente, pero en tanto que es accidente, entraña el que inhiera en un agente"[8]. Y asimismo: "La acción no se expresa conceptualmente como lo que está en el agente, sino como lo que procede de él, y sin embargo es claro que la acción está en el agente"[9].

Por lo demás, la acción es lo que denomina al agente, lo que hace que el agente sea agente; luego tiene que estar en él como complemento o perfección suya. "La acción de cualquier cosa –según escribe en otro sitio SANTO TOMÁS– es un cierto complemento de su potencia operativa, pues se compara a dicha potencia como el acto segundo al acto primero"[10].

En resumen: la acción terminativamente tomada, es decir, en cuanto se identifica realmente con la pasión (aunque se diferencie de ella conceptualmente) está en el paciente, pues la pasión dice de suyo inhesión en el paciente; pero la acción incoativamente tomada, o en cuanto denomina al agente, tiene que estar en éste como perfección suya, bien que en su propia razón formal no diga inhesión en el agente. Formalmente hablando, la acción no dice más que fluencia del agente al paciente.

Pero la actividad transitiva plantea además otras dificultades que, al no ser resueltas convenientemente, han llevado a algunos autores a negar pura y simplemente la existencia de dicha actividad, al menos dentro de los agentes creados. Por ejemplo, NICOLÁS MALEBRANCHE, máximo representante de la pos-

---

7 Tomás de Aquino, *CG* II c16.

8 Tomás de Aquino, *De Pot* q7 a9 ad7.

9 Tomás de Aquino, *De Pot* q8 a2.

10 Tomás de Aquino, *CG* II c9.

tura filosófica denominada "ocasionalismo", escribe así: "No hay más que una verdadera causa, porque no hay más que un verdadero Dios. La naturaleza o la fuerza de cada cosa no es más que la voluntad de Dios. Todas las causas naturales no son verdaderas causas, sino solamente causas ocasionales"[11]. Y en otro sitio: "No hay ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¡Qué digo!: no hay ninguna de un espíritu a un cuerpo. Digo más: no la hay tampoco de un cuerpo a otro cuerpo, ni de un espíritu a otro espíritu. Ninguna criatura, en una palabra, puede obrar sobre otra por una eficacia que le sea propia"[12]. O sea, que Dios obra todo en todos, y lo que llamamos causas activas dentro del universo creado no son más que "ocasiones" para la acción divina.

Una tesis parecida es la que defiende GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ. También éste niega la existencia de la acción transitiva de una sustancia creada sobre otra, aunque no es partidario del ocasionalismo, sino de la "armonía preestablecida". Es muy conocido este pasaje de LEIBNIZ: "Las mónadas no tienen ventanas por donde algo pueda entrar o salir. Los accidentes no pueden desprenderse de las sustancias, ni andar fuera de ellas, como antiguamente hacían las especies sensibles de los escolásticos. En una mónada no puede entrar de fuera ni sustancia ni accidente alguno"[13]..

Por lo demás, los argumentos de los ocasionalistas y de LEIBNIZ para negar la existencia de la actividad transitiva en las cosas creadas pueden reducirse a dos, que no son originales, puesto que ya habían sido esgrimidos por los filósofos árabes y judíos de la Edad Media. El primero consiste en afirmar que en toda actividad transitiva, incluso en la que atribuimos a las criaturas, tiene que admitirse una novedad absoluta en el ser, es decir, una creación; pero la creación es propia y exclusiva de Dios; luego no puede haber actividad transitiva alguna, que sea creada. El segundo argumento, insinuado en el texto de LEIBNIZ anteriormente citado, consiste en establecer que la acción creada es necesariamente un accidente; pero los accidentes no pueden pasar o emigrar de una sustancia a otra; luego no hay acción creada.

Sin embargo, estos argumentos no son convincentes. Al primero habría que responder que no es lo mismo la producción de un nuevo ente a partir de una materia preexistente, que la creación a partir de la nada. Esto último no lo puede hacer más que Dios; pero lo primero lo pueden hacer también las criaturas, pues la producción consiste en que algo, que preexistía en potencia, pasa a existir en acto, por influjo de la acción del agente, y eso no es una novedad absoluta en el ser. Cuestión aparte es que la acción divina deba concurrir a la acción de cualquier criatura; ninguna causa segunda puede causar si en ella y con ella no actúa

---

11 N. Malebranche, *Recherche de la verité*, VI, 2, 3.

12 N. Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, IV, 11.

13 G. W. Leibniz, *Monadologia*, 7.

también la Causa primera; pero esto no priva a las criaturas de su propia causalidad.

Al segundo argumento puede contestarse con SANTO TOMÁS: "Es ridículo decir que ningún cuerpo obra, porque los accidentes no pasan de un sujeto a otro; pues no se dice que un cuerpo cálido calienta porque el mismo calor numérico que está en el cuerpo calefactor pase al cuerpo calefacto, sino que mediante la virtud del calor que está en el cuerpo calefactor, otro calor numéricamente distinto aparece en el cuerpo calefacto, en el cual preexistía en potencia"[14]. Lo cual nos puede servir para entender en qué consiste el "paso" del agente al paciente que todo acción transitiva implica. No se trata de que la misma acción, numéricamente considerada, que se halla incoativamente en el agente, se desprenda de éste y emigre al paciente, para asentarse terminativamente en él; se trata de que el agente, mediante su acción, hace surgir en el paciente otra acción numéricamente distinta (aunque específicamente idéntica), que, por lo demás, se identifica realmente con la pasión o con el movimiento del paciente, como ya quedó aclarado más atrás.

4. El acto como operación

La actividad inmanente, llamada más propiamente "operación", es también un acto, y un acto dinámico, pero esencialmente distinto de la actividad transitiva. La operación, en efecto, no "pasa" desde el agente hasta el paciente (lo que es esencial a la acción), sino que permanece en el seno del propio agente, sin producir ningún efecto exterior. Y además de esto la operación no se consume al consumarse, sino que dura o permanece en su consumación, es decir, que tal actividad es plena desde el principio y persevera indefinidamente en su plenitud.

En efecto, el acto de entender, pongamos por caso, alcanza desde el principio a lo entendido, lo posee de entrada, y además se demora o persiste en esa posesión indefinidamente. Ya veíamos que esto no ocurre en la actividad transitiva; por ejemplo, la acción de escribir una carta se mantiene o dura lo que dura la redacción completa de dicha carta, pero, concluida ésta, el acto de escribirla también concluye, se extingue. En cambio, la operación, el acto de entender en el ejemplo propuesto, no termina cuando ya se ha entendido; dicho acto se da completo desde el principio, el que entiende siempre entiende ya algo, y además sigue entendiendo, no se extingue el entender al consumarse, sino que se mantiene indefinidamente en esa su consumación.

---

[14] Tomás de Aquino, *CG* III c69.

Estas dos diferencias entre la actividad transitiva y la inmanente, a saber, que la primera "pasa" a una materia exterior y la segunda, no, y que la primera se extingue al alcanzar su fin y la segunda, no, son ciertamente correlativas, y se fundamentan en el hecho de que la actividad transitiva es, sobre todo, perfección de lo hecho más que del agente, y por ello se consuma en lo hecho, y se identifica ahí con la pasión y con el movimiento, mientras que la operación es perfección del propio agente, y se consuma en éste, y carece de "pasión" correlativa, por lo que no coincide en modo alguno con el movimiento. Si éste, el movimiento, es el acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia; en cambio, la operación es el acto de un ente en acto y en cuanto está en acto, y por ello, no es acto incompleto en ningún momento, sino completo desde el primer instante. Pero la actividad transitiva, ocupa un lugar intermedio entre el movimiento y la operación, y así participa de algún modo de la naturaleza de los dos extremos entre los que se encuadra.

Hablando de la diferencia entre las potencias que llevan a cabo actividades transitivas y las que realizan actividades inmanentes, escribe TOMÁS DE AQUINO: "El último fin de ciertas potencias activas es el solo uso de la potencia, y no algo producido por la acción de la potencia, como el último fin de la potencia visiva es la visión, y además de la visión no es producida por la potencia visiva obra exterior alguna. Pero en otras potencias activas es producida alguna obra además de la acción, como por el arte de edificar es producida la casa además de la edificación. Sin embargo, esta diferencia no hace que en unas de esas potencias la actividad sea fin de la potencia en menor medida que en las otras, porque la misma acción (transitiva) está en lo hecho, como la edificación está en lo edificado. Y es que la edificación se hace al mismo tiempo que la casa y tiene su ser en la casa. Por donde, al afirmar que el fin de la potencia es la casa, no se excluye que su fin sea la actividad. En consecuencia, la susodicha diferencia entre las potencias activas hay que considerarla así: que cuando, además del acto mismo de la potencia, que es la acción, se hace alguna obra, la acción de tales potencias está en lo hecho y es acto de lo hecho, como la edificación está en lo edificado, y la escritura, en lo escrito, y en general, el movimiento, en lo movido. Y esto es así porque, cuando por la acción de la potencia se produce alguna obra, aquella acción perfecciona a la obra y no al agente; y por eso está en la obra como acto y perfección de ésta y no del agente. Pero cuando no se produce alguna obra además de la acción de la potencia, entonces la acción permanece en el agente como perfección suya, y no pasa a algo exterior para perfeccionarlo, como la visión está en el que ve como perfección de él, y la especulación en el que especula, y la vida en el alma"[15].

---

[15] Tomás de Aquino, *In Met* IX lect8 n1862-1865.

Según esto, en la actividad transitiva habría que distinguir tres cosas, a saber, el agente, la acción misma que, en el sentido explicado, "pasa" al paciente, y el efecto exterior producido en el paciente por la acción del agente; efecto exterior que no es otra cosa que la "pasión". En cambio, en la actividad inmanente no se podrían distinguir más que dos cosas, a saber, el agente y la operación del agente, que no "pasa", sino que se queda o permanece en el agente, como perfección del mismo agente.

Pero esto no quiere decir que la actividad inmanente sea infecunda, o que carezca de la eficacia perfectiva y difusiva que, sin duda, tiene la actividad transitiva. Lo que no parece apropiado es el calificar a dicha actividad inmanente de "productiva", pues la producción propiamente dicha entraña un cierto "paso" del agente al paciente, y la originación de un efecto exterior al agente. Pero en la actividad inmanente sí que hay una emanación, no *ad extra,* sino *ad intra,* que revela el poder difusivo de toda actividad. Concretamente, en el conocimiento intelectual, e incluso en el conocimiento sensitivo interno, se da una cierta emanación, que se puede llamar "formación", en virtud de la cual surge, en el seno del cognoscente, pero ante él, cierta representación mental, como lo son el concepto o la imagen de lo conocido.

Es decir, que toda actividad, tanto si es transitiva, como si es inmanente, tiene un poder difusivo, pero ese poder difusivo se concreta, en la actividad transitiva, en la producción de un efecto externo, mientras que, en la actividad inmanente, se concreta en una emanación interior, que, por lo demás, es tanto mayor y tanto más íntima, cuanto más perfecta es la actividad inmanente de la que procede. SANTO TOMÁS escribe a este propósito: "Según la diversidad de las naturalezas así se encuentran en las cosas los diversos modos de emanación, y cuanto una naturaleza es más elevada tanto es más íntimo lo que de ella emana"[16]

Pues bien, los dos modos característicos de la actividad inmanente, o de la operación, son el "conocimiento" y la "volición".

También la vida en general, considerada en acto segundo, es decir, la "actividad vital", debe ser caracterizada como actividad inmanente, pero ocurre que, en sus grados inferiores, la actividad vital está mezclada con muchos elementos pasivos o materiales que la oscurecen, al menos en parte. Por ello es más fácil y fecundo examinarla a partir del nivel sensitivo, en donde ya aparece la operación del conocimiento.

Ciertamente que en ese nivel sensitivo aparece también la "apetición consciente", que al hacer de correlato de la volición, podría ser caracterizada asimismo como actividad inmanente sin más. Sin embargo, también aquí se en-

---

16 Tomás de Aquino, *CG* IV c11.

cuentra la actividad vital mezclada con una gran dosis de pasividad. Concretamente, la apetición sensible es una pasión más que una operación.

TOMÁS DE AQUINO escribe así: "El animal, a la vista de lo deleitable, no puede no apetecerlo, porque los animales no tienen dominio sobre su inclinación, y por eso no obran, sino que más bien reciben la acción de otros"[17]. Y contestando a la objeción de que no parece que haya una diferencia esencial entre la apetición sensible y la volición, pues el objeto de ambas es esencialmente el mismo, a saber, el bien conocido, que en un caso es conocido por los sentidos y en otro, conocido por el intelecto, dice así: "La voluntad no se distingue directamente del apetito sensitivo por el hecho de que aquélla siga a la aprehensión intelectual y éste a la aprehensión sensitiva, sino porque la voluntad determina su propia inclinación, mientras que la inclinación del apetito sensible es determinada por otro"[18].

La apetición sensible se presenta así como una pasión, y no sólo en sentido lato, tomando la pasión por cualquier recepción, sino en sentido estricto, pues comporta esencialmente un movimiento o una trasmutación corporal. "La trasmutación natural del órgano –escribe también SANTO TOMÁS– se produce accidentalmente en el acto de la facultad cognoscitiva sensible; pero en el acto del apetito sensitivo es esencial dicha trasmutación, y por eso en la definición de los movimientos de la parte apetitiva sensible se incluye materialmente alguna trasmutación corporal del órgano"[19].

Así, pues, centrando nuestra consideración de la actividad inmanente en el conocimiento y en la volición, digamos que la primera diferencia entre esas dos operaciones está en que el conocimiento es aprehensivo, mientras que la volición es tendencial o impulsiva. Y esta primera diferencia se aclara y profundiza más al comparar entre sí los respectivos objetos de aquél y de ésta. El objeto del conocimiento es la forma (cualquier forma), pero no en tanto que existe en su ser real, sino en tanto que presente al cognoscente en su ser objetual. En cambio, el objeto de la volición es la forma (cualquier forma) en tanto que existe en la realidad.

Recordemos este texto de SANTO TOMÁS, ya repetido: "En todo ente pueden considerarse dos cosas: la misma razón de especie y el ser mismo por el que algo subsiste en aquella especie; y así un ente es perfectivo de dos maneras: Primero, según la razón de especie solamente, y de este modo el ente perfecciona al intelecto, pues éste se perfecciona por la razón de ente. El ente, en efecto, no está en el intelecto según su ser natural; y este modo de perfeccionar es el que la verdad añade al ente; pues lo verdadero está en la mente, como dice

---

17 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a4.

18 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a4 ad1.

19 Tomás de Aquino, *STh* I-II q22 a2.

Aristóteles (...). En segundo lugar, un ente es perfectivo de otro no sólo según la razón de especie solamente, sino también según el ser que tiene en la realidad, y de esta manera es perfectivo el bien; pues, como dice Aristóteles, el bien está en las cosas"[20].

Pero aclaremos un poco más las respectivas naturalezas del conocimiento y de la volición.

a) El conocimiento

La diferencia que establece SANTO TOMÁS entre los seres cognoscitivos y los que no lo son es la siguiente: "que los seres no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras que los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa"[21].

En esta tesis hay que advertir cuidadosamente que no se dice que el ser cognoscitivo puede poseer otra forma (pues cualquier ser mudable puede poseer otra forma perdiendo la que tiene), sino que puede poseer, además de su forma, la forma de otra cosa.

Esta posesión, por supuesto, tiene que ser inmaterial, pues el modo como la materia posee la forma es haciéndola suya, subjetivándola, y aquí se trata de poseer una forma sin hacerla propia, sino de tal manera que continúe siendo la forma de otra cosa, es decir, objetivándola. Según esto, el conocimiento podría ser definido así: "es la posesión objetiva de una forma".

Dicha posesión es un acto, y un acto puesto por un sujeto que no se comporta como materia o como potencia, sino precisamente como acto, y, por último, lo poseído es asimismo un acto, pues toda forma lo es; con lo cual se llega a esta otra definición del conocimiento propuesta por ANTONIO MILLÁN-PUELLES: "actus actus actum possidentis" (el acto de un acto que posee un acto)[22]. Sin embargo, si se mantiene la distinción, en la que luego insistiremos, entre acto sin más y determinación o forma, parece conveniente no sustituir aquí el término "forma" por el más amplio de "acto", con lo que la susodicha definición quedaría así: "actus actus formam possidentis".

---

20 Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a1.

21 Tomás de Aquino, *STh* I q14 a1.

22 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 198.

b) La volición

Como ya hemos indicado, la diferencia fundamental entre el conocimiento y la volición es la siguiente. Tanto el conocer como el querer entrañan cierta trascendencia, cierta superación de la individualidad o la subjetividad, y se constituyen así en sendas fuerzas unitivas, por las que el sujeto que conoce o quiere se une con lo conocido o con lo querido. Pero de muy distinta manera. El conocimiento entraña una posesión puramente representativa o intencional; por el conocimiento el sujeto se une con lo conocido, pero no en el mismo ser real que lo conocido tiene en sí, sino en su ser representativo u objetual que tiene en el cognoscente. En cambio, por el amor el sujeto tiende a la posesión real de lo amado, a unirse con éste según su ser real, y no sólo en la representación. Y por esta razón escribe SANTO TOMÁS que "el amor es más unitivo que el conocimiento"[23].

Tenemos, pues, que la inclinación a la unión real es lo característico del querer; pero precisamente porque se trata de una inclinación a esa unión real, no entraña de suyo dicha unión. Se puede buscar la unión sin conseguirla, como se puede seguir inclinado a la unión una vez lograda. En la inclinación a la unión real se pueden considerar tres casos: primero, inclinación a la unión real todavía no lograda, y esto es el deseo o la intención; segundo, inclinación a la unión real ya lograda, y esto es el gozo o la fruición; tercero, inclinación a la unión real prescindiendo de su logro o no, esto es el amor, o el simple querer. De esta forma el amor se presenta como la raíz común del deseo y del gozo.

Y ahora volvamos a la unión real que el amor procura o mantiene. Amor y unión real son dos términos que se implican y se suponen mutuamente. El amor importa la unión real de lo querido y del que quiere y, a su vez, esta unión real está suponiendo el amor. Y es que éste se halla precedido, constituido y seguido por aquélla. SANTO TOMÁS lo explica así:

> "La unión implica respecto al amor una triple relación. Hay una primera unión que es causa del amor, y esta es: la unidad sustancial, por lo que se refiere al amor con que uno se ama a sí mismo, y la unión por semejanza, por lo que atañe al amor con que uno ama a otro. Una segunda unión es esencialmente el mismo amor, y esta es la unión por sintonía de afectos, la cual se asemeja a la unidad sustancial en cuanto que, en el amor de persona, el amante se comporta con respecto al amado como consigo mismo, y en el amor de cosa, como con algo suyo. Una última unión es efecto del amor, y

---

23 Tomás de Aquino, *STh* I-II q28 a1 ad3.

esta es la unión real que el amante busca con lo amado, y esta unión es según la conveniencia del amor"[24].

Por lo demás, desde el punto de vista de su actualidad, o por lo que tiene de operación, el amor puede definirse, como lo hace ANTONIO MILLÁN-PUELLES, así: "actus actus actum intendentis"[25]. Se trata de un acto (el querer mismo) que procede de un acto (el que quiere está en acto completo de querer, aunque esté en potencia de poseer lo querido) y que tiende a un acto (lo querido implica actualidad real y no mera forma o determinación).

5. El acto como forma

Considerados ya el movimiento, la acción y la operación, tenemos que pasar ahora a la forma.

La forma es lo mismo que la determinación. "Se llama forma, escribe SANTO TOMÁS, en cuanto que por la forma se designa la certeza (la firmeza, la estabilidad) de cada cosa"[26].

La primera división de la forma es en "intrínseca" y "extrínseca". Esta última es el "ejemplar". El ejemplar tiene relación con la causa final, pero no por sí mismo, sino en cuanto que es mejor que la copia, y todo tiende a lo mejor. También tiene relación con la causa eficiente, pues el fin proporciona a la causa eficiente su razón de obrar. Pero sobre todo, tiene que ver con la causa formal, pues si no informa, por lo menos conforma.

La causa formal extrínseca se relaciona íntimamente con la forma "en estado de universalidad" en el intelecto que la conoce, es decir, con la "forma intencional". También ésta es forma y es extrínseca, pero no es de suyo ejemplar ni causa.

Por su parte, la forma intrínseca es forma en sentido más propio que la forma extrínseca, pues, como dice SANTO TOMÁS, "pertenece a la razón de forma el que esté en aquello de lo que es forma"[27].

La forma intrínseca, por lo demás, se divide en "sustancial" y "accidental". La forma sustancial está en el género de la sustancia; la accidental, en el género de la cualidad. Esto último se desprende de algunos textos de SANTO TOMÁS, como el siguiente: "Los primeros accidentes que siguen a la sustancia son la

---

[24] Tomás de Aquino, *STh* I-II q28 a1 ad2.

[25] A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 214.

[26] Tomás de Aquino, *De Ent et Es* c1.

[27] Tomás de Aquino, *STh* I q40 a1.

cantidad y la cualidad. Y estos dos se corresponden con los dos principios esenciales de la sustancia, a saber, la forma y la materia; porque la cantidad responde a la materia (...), mientras que la cualidad responde a la forma"[28].

Sobre la diferencia entre la forma sustancial y la accidental véase este otro texto: "La forma sustancial y la accidental convienen en parte y en parte difieren. Convienen en que las dos son actos y con arreglo a cada una de ellas algo está en acto de cierta manera. Difieren en dos cosas. Primero, porque la forma sustancial hace ser en absoluto, y su sujeto está sólo en potencia; pero la forma accidental no hace ser en absoluto, sino ser tal o tanto o comportarse de algún modo, y su sujeto es un ente en acto. De donde se desprende que la actualidad se encuentra antes en la forma sustancial que en su sujeto. Y como lo primero es la causa en cualquier género, la forma sustancial causa el ser en acto de su sujeto. Mas al contrario, la actualidad se encuentra antes en el sujeto que en la forma accidental; de donde la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto; de tal modo que el sujeto, en cuanto está en potencia, es receptivo de la forma accidental, pero en cuanto está en acto, es productivo de ella. Y digo esto refiriéndome a los accidentes propios, pues respecto a los accidentes extrínsecos el sujeto es sólo receptivo, mientras que el que produce tal accidente es el agente exterior. En segundo lugar, difieren la forma sustancial de la accidental, porque, como lo menos principal se ordena a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial, pero a la inversa, la forma accidental está ordenada a la perfección del sujeto"[29].

Por lo demás, entre las formas sustanciales hay un orden según dependan más o menos de la materia, o que no dependan de ella en absoluto (formas puras y subsistentes). SANTO TOMÁS escribe: "Las formas son diversas según cierto orden de perfección y de imperfección. Pues la que está más próxima a la materia es más imperfecta, y se halla en potencia respecto de la forma superior. Así, pues, nada impide poner en las sustancias espirituales una pluralidad, aunque sean solamente formas, por el hecho de que una es más imperfecta que otra, pues la que es más imperfecta está en potencia respecto de la más perfecta, hasta la primera de todas, que es acto solamente, que es Dios"[30].

Por su parte, entre las formas accidentales también hay un orden o jerarquía. De las dos especies de cualidades que se realizan tanto en las sustancias corpóreas como en las espirituales, primero están las potencias o facultades operativas, y después, los hábitos operativos.

---

28 Tomás de Aquino, *In IV Sent* d12 1 q1 a3 ad1.

29 Tomás de Aquino, *STh* I q77 a6.

30 Tomás de Aquino, *De Subs Sep* c6 n39.

6. El acto como ser

Del acto como ser ya hemos tratado en la Lección IV. Añadiremos aquí algunas nuevas precisiones.

La primera es que, para abrirse a este nuevo modo de actualidad, que supera en perfección a los otros modos hasta ahora descritos, es necesario atender a la producción o emanación de todo el ente, a partir de la nada absoluta, por virtud del Agente supremo, que es Dios. Véase cómo expone TOMÁS DE AQUINO este pensamiento:

"Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad paso a paso y como a tientas. Los de los más remotos tiempos, como de más primitiva rudeza, no sospecharon que hubiese otros entes aparte de los cuerpos sensibles.

Algunos de ellos, que admitían movimientos en los cuerpos, solamente repararon en el movimiento accidental, como el enrarecimiento y la condensación, la agregación y la disgregación, y como suponían increada la sustancia de los cuerpos, señalaban ciertas causas de estos cambios accidentales, tales como la amistad, la discordia, la inteligencia y otras de este tenor.

Otros, elevándose después algo más, distinguieron ya racionalmente entre la forma sustancial y la materia, suponiendo a ésta increada, y admitieron también en los cuerpos cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas universales, como el círculo oblicuo, en opinión de Aristóteles, o las ideas, según Platón.

Debe advertirse, sin embargo, que la materia es concretada por la forma a una especie determinada, al modo como la sustancia de cualquier especie es concretada a un modo determinado de ser por los accidentes sobreañadidos, por ejemplo, el hombre, por el color blanco de su piel. Unos y otros, por consiguiente consideraron al ente bajo un aspecto particular, ya en cuanto es este ente, ya en cuanto es tal ente, y en consecuencia asignaron a las cosas causas eficientes particulares.

Otros se elevaron aún más, hasta considerar al ente en cuanto ente, y estos investigaron las causas de las cosas, no sólo en cuanto son éstas o son tales, sino en cuanto son entes. Ahora bien, lo que es causa de las cosas en cuanto son entes debe ser causa de ellas, no sólo en cuanto son tales por sus formas accidentales, ni sólo en cuanto son éstas por sus formas sustanciales, sino en cuanto a todo lo que de algún modo hay de ser en ellas. Y así es necesario admitir que también la materia prima ha sido creada por la causa universal de todos los entes"[31].

---

31 Tomás de Aquino, *STh* I q44 a2.

La segunda precisión que parece conveniente añadir es que entre los sentidos del ser está también el del ser mental o de razón, que más atrás quedó caracterizado como la "objetualidad", en su sentido más propio y formal. Y como ese ser mental difiere esencialmente del ser real, conviene señalar claramente las diferencias, y también, si es posible, las semejanzas entre ellos.

TOMÁS DE AQUINO indica la distinción entre esos dos modos de ser en el siguiente texto: "El ser se dice de dos maneras: una, como cópula verbal que significa la composición de cualquier enunciado formado por el intelecto; de donde este ser no es algo en la realidad, sino solamente en el acto del intelecto que compone o divide; y así el ser se atribuye a todo aquello de que puede formarse una proposición, ya sea ente, ya privación de ente, pues también decimos que la ceguera "es". De otra manera el ser se dice acto del ente en cuanto ente, o sea, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad; y así el ser no se atribuye más que a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros (supremos); de donde el ser dicho de esta manera se divide con arreglo a esos diez géneros"[32].

Pues bien, el ser mental, también llamado intencional, coincide con el ser real en que los dos son actos sin más, sin restricción alguna, o sea, que los dos son simplemente actos, pero no determinaciones o formas. Sin embargo, las diferencias entre ellos son muy profundas. Veámoslas.

a) El ser mental es remitente, remite al ser real, apunta a él, tiende a él; por eso se le llama también ser "intencional". En cambio, el ser real es insistente, insiste y persiste en sí mismo.

b) El ser mental es inactivo e impasible; no obra ni tampoco sufre alteración alguna. En cambio, el ser real es activo o, por lo menos, la condición indispensable de toda actividad. "El obrar y el cambiar –escribe SANTO TOMÁS– corresponde a las cosas según el ser real por el que subsisten en sí mismas, y no según el ser intencional por el que se dan en el intelecto, pues no caliente el calor que está en el intelecto, sino el que está en el fuego"[33].

c) El ser mental es, en cierto modo, más amplio que el ser real. Desde luego, todo lo que es real puede también ser pensado, o ser objeto de un conocimiento intelectual. Pero, en cambio, no todo lo que es pensado puede darse en la realidad, como ocurre con las negaciones y las privaciones y las quididades imposibles. "El ser inteligible (o mental) –escribe SANTO TOMÁS– no tiene un ámbito menor que el ser natural (o real), sino acaso mayor; pues el intelecto es natural-

---

[32] Tomás de Aquino, *Quodl* IX q2 a2.

[33] Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a12.

mente capaz de entender todo cuanto hay en la naturaleza, y entiende incluso cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y las privaciones"[34].

Y hechas estas precisiones, y reteniendo todo lo que hemos dicho más atrás acerca del ser real, veamos ahora la analogía de la noción de acto en toda su amplitud.

7. La analogía del acto

De las descripciones hechas hasta ahora de los distintos modos del acto hay que concluir que la noción de acto es análoga.

Primero con una analogía de atribución intrínseca, con orden de prioridad y posterioridad, cuyo primer analogado es el ser o el acto de ser.

Pero también con una analogía de proporcionalidad propia, pues cada uno de los tipos de acto aquí descritos puede referirse a su correspondiente potencia, y todas esas referencias o comparaciones son semejantes. Veámoslo con detalle.

a) Analogía de atribución intrínseca

Yendo a la analogía de atribución intrínseca, tenemos que el acto de mayor plenitud es el ser real (primer analogado), mientras que el acto más deficiente es el movimiento sucesivo. En este caso, como en tantos otros, lo que es primero en el orden ontológico es último en el orden gnoseológico humano, y viceversa. En efecto, el movimiento sucesivo es el acto más pronta y fácilmente conocido por nosotros, mientras que el ser es el acto más tardía y difícilmente alcanzado, al menos con una conciencia explícita.

Por lo demás, el orden entre los distintos tipos de acto enumerados es tal que cada uno de ellos contiene eminentemente al inferior o a los inferiores, y además los supera o rebasa.

Así, el "movimiento instantáneo" contiene todo lo que hay de actualidad en el "movimiento sucesivo" y lo supera, porque en el movimiento instantáneo no se distingue realmente el hacerse y el quedar hecho, y de este modo la imperfección del hacerse sucesivo queda eliminada, o al menos paliada, con la relativa plenitud del quedar hecho, que es permanente.

---

[34] Tomás de Aquino, *CG* III c59.

La "actividad transitiva" contiene toda la actualidad del movimiento y la supera. Ciertamente que la acción, considerada terminativamente, se identifica con la pasión y con el movimiento; pero, al contraponerse conceptualmente a la pasión, sólo expresa lo que el movimiento tiene de acto y de emanado del agente, no lo que tiene de potencia y de recepción en el paciente. Y si se considera en cuanto está en el agente o procede de él, se distingue realmente del movimiento, y ya no es acto de un ente en potencia, sino acto de un ente en acto. Por lo demás, todo lo que hay de actualidad en el movimiento tiene que encontrarse en la acción, pues nadie da lo que no tiene, y nada se mueve sino en la medida en que es movido por otro.

También hay que advertir que la actividad transitiva tiene que ver con el movimiento, incluso en cuanto está en el agente, pero no por ser acción, sino por la imperfección del agente en que radica, el cual, para obrar, necesita pasar de la potencia al acto. Y es que los agentes imperfectos, y todos los agentes finitos lo son, aun al obrar, reciben algo, son transmutados. Sólo el Agente omniperfecto, o sea, el Agente increado, es puro agente. Por eso, la acción en El, eminentemente contenida en su operación e identificada con su ser, no supone paso alguno de la potencia al acto, sino que es acto puro.

Por su parte la "actividad inmanente" o la "operación" contiene todo lo que hay de actualidad o de perfección en la acción, sin nada de lo que tiene ésta de imperfección o potencialidad. Como la actividad inmanente no pasa o no sale del agente, es decir, como no está en el paciente, pues aquí no hay paciente, no se identifica en ningún caso con el movimiento, y así nunca es acto de un ente en potencia, es decir, acto imperfecto, sino que siempre es acto de un ente en acto, siempre es acto perfecto. De la actividad inmanente también puede resultar a veces (así ocurre en el caso de la creación divina) un efecto exterior al agente, pues contiene eminentemente la eficacia difusiva de la acción, pero lo formal en ella no es producir un efecto exterior, sino permanecer en el agente como perfección suya, y, en todo caso difundir hacia adentro, en el seno del propio agente, una emanación de sí.

Sin embargo, la actividad inmanente se asemeja de algún modo al movimiento en cuanto que es un acto dinámico, no estático; y por eso la operación no se identifica con la forma, como luego veremos. Respecto del movimiento la operación puede comportarse como origen o principio, bien que eminentemente, pero nunca como término o resultado, que esto es la forma o la "entelequia". Y si alguna vez la operación viene precedida de un movimiento, esto hay que cargarlo en el haber de la limitación e imperfección del agente que la lleva a cabo. En todo caso, la actividad inmanente implicará un paso de acto a acto, del acto primero, que es la forma, al acto segundo, que es la operación, pero no un paso de la potencia al acto. Este paso sólo podrá darse (supuesta la imperfección del

agente) en orden a la adquisición del acto primero o de la forma por la que el agente obra.

Por lo demás, de los dos tipos de actividad inmanente que hemos señalado, el que más se asemeja al movimiento, es decir, el que mejor retiene la imagen dinámica que el movimiento realiza, es la volición o el querer. SANTO TOMÁS escribe a este respecto: "El acto de la facultad aprehensiva no se dice tan propiamente movimiento como la actividad del apetito; pues la operación de la facultad aprehensiva se consuma en que las cosas aprehendidas estén en el que las aprehende; pero la operación de la facultad apetitiva se completa en que el que apetece se incline a la cosa apetecible. Y por eso la operación de la facultad aprehensiva se asemeja a la quietud; pero la operación de la facultad apetitiva se asemeja al movimiento"[35].

Y ahora pasemos a la forma.

La "forma", en algún sentido, es un acto más perfecto y más pleno que la operación. El primer analogado de la forma es la forma sustancial, que es intrínseca. La forma extrínseca, tanto la ejemplar como la forma en estado de universalidad en el intelecto que la conoce, son menos formas, menos determinación, menos actos. Y por supuesto, la forma accidental que, aun siendo intrínseca, es menos actual, o tiene una actualidad menor, que la forma sustancial.

Pues bien, la forma sustancial, en los seres finitos, es un acto más pleno que la operación. Y la razón es obvia. La operación no es sustancia ni parte de la sustancia; pertenece, pues, a la línea de los accidentes, que no tienen ser en sí, sino en la sustancia y por la sustancia. SANTO TOMÁS escribe: "Es imposible que la actividad de cualquier criatura se identifique con su sustancia. Pues la actividad es propiamente la actualidad de la facultad operativa, como el ser es la actualidad de la sustancia o de la esencia. Pero es imposible que algo que no es puro acto, sino que tiene mezclado algo de potencia, sea su propia actualidad, porque la actualidad repugna a la potencialidad. Sólo Dios es acto puro; luego solamente en Dios se identifican su sustancia, su ser y su obrar"[36].

Sin embargo, la forma no entraña de suyo la dinamicidad de la operación. La forma, incluso la sustancial, es de suyo determinación, principio de estabilidad y fijeza; no actividad ni impulso. Bajo este aspecto no parece que la forma sea más perfecta, es decir, que incluya eminentemente todo lo que de perfección contienen la acción y la operación. SANTO TOMÁS es explícito a este respecto: "La forma en cuanto forma no dice causa activa, pues la acción significa algo que sale del agente, pero la forma en cuanto tal significa la perfección de aque-

---

35 Tomás de Aquino, *STh* I q81 a1.

36 Tomás de Aquino, *STh* I q54 a1.

llo en que está y en lo que descansa. Por eso la forma no es principio de obrar, sino mediante la facultad operativa"[37].

Por eso tampoco la forma entraña de suyo el ser real, sino que puede darse, en su función configuradora o determinadora, como un puro objeto de conocimiento intelectual, o sea, actualizada sólo por el ser mental o intencional. Es verdad que la forma, en su función informadora de la materia y en su función de principio u origen de la acción, tiene que ser real, o estar actualizada por el ser real, pero, como no es esa su única función, también puede darse como puro objeto, o actualizada solamente por el ser mental.

Digamos, por último, que el primer tipo de actividad inmanente, que es el conocimiento, se parece más a la forma que el otro tipo de actividad inmanente, o sea, la volición. Esta última se asemeja menos a la forma, porque, como ya hemos visto, se parece más al movimiento.

Y con esto pasamos ya al ser.

El "ser" es el acto de todos los actos. Por consiguiente contiene de modo eminente todo lo que hay de actualidad en los demás actos; pero los rebasa o trasciende, porque de suyo no está restringido a un determinado tipo de acto, sino que es acto sin más.

El ser ciertamente no es movimiento (acto del ente en potencia en cuanto está en potencia), pero evidentemente contiene toda la actualidad del movimiento, ya que sólo se mueve lo que existe o tiene ser real, el movimiento es ajeno al ser mental o intencional.

El ser tampoco es acción. Escribe SANTO TOMÁS: "Es manifiesto que la acción (transitiva) no puede identificarse con el mismo ser del agente, pues el ser del agente significa algo interior a él, pero la susodicha acción es cierto eflujo del agente en lo hecho"[38].

El ser es lo más íntimo a cada cosa, pero la acción sale del agente o pasa de él al paciente. Sin embargo, el ser mantiene o alimenta la acción. Las acciones pertenecen a los sujetos existentes, a los que tienen ser real. El actuar, como el moverse, es ajeno al ser mental.

El ser tampoco es operación. Aquí las nociones no son tan opuestas, pero tampoco se identifican. La distinción que establece SANTO TOMÁS es la siguiente: "La operación tiene de suyo cierta infinitud, ya absoluta, ya relativa. Absoluta, como el entender, cuyo objeto es lo verdadero, y el querer, cuyo objeto es lo bueno, pues ambos se identifican con el ente. Y así el entender y el querer, de suyo, se refieren a todo, y los dos reciben su determinación del objeto. Relativa es la infinitud del sentir, que se refiere a todo lo sensible, como la

---

37 Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a14.

38 Tomás de Aquino, *STh* I q54 a2.

vista a todo lo visible. Pero el ser de cualquier criatura está determinado *ad unum* según su género y especie; sólo el ser de Dios es absolutamente infinito"[39].

La actividad inmanente no parece que se distinga formalmente del ser; sólo se distingue (en las criaturas) por el hecho de que ella es de suyo infinita, mientras que el ser está limitado y determinado por cada esencia. La actividad inmanente es interior, como el ser; permanece en el agente perfeccionándolo, como el ser, y tiene carácter dinámico, que tampoco puede ser ajeno al ser, puesto que el obrar sigue al ser. Sin embargo, en las criaturas, no se pueden identificar, como hemos dicho. Por lo demás, la operación es un accidente; pero el ser no lo es.

Por último el ser tampoco es forma. Toda forma es determinación, pero el ser no es determinación alguna. El ser no es un acto determinante, sino puramente actualizante. Si fuera determinante sería un acto restringido, no acto sin más. Sin embargo, el ser contiene eminentemente a toda forma. El ser no es una vaciedad. Si se diera en estado puro, sería acto plenísimo que contendría todas las determinaciones, en una inefable *coincidentia oppositorum*, pero al darse restringido por alguna forma, limita su actualidad a esa forma, con exclusión de las demás. En esta unión, la forma determina al ser y lo restringe o lo limita, pero el ser actualiza a la forma y le inyecta, por decirlo así, cierta dinamicidad que la lleva a obrar. La actividad (ya sea transitiva, ya inmanente) no se explica por la sola forma; lo que se explica por la forma es la naturaleza de la actividad. En realidad, el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser.

Por todo ello el ser es el primer analogado del acto. Contiene eminentemente todo lo que hay de actualidad en el movimiento, en la acción, en la operación y en la forma, y además es como el fundamento de todas esas actualidades, que son actualidades restringidas y restringentes.

b) Analogía de proporcionalidad propia

La analogía de proporcional implica, como hemos explicado, la semejanza de relaciones entre varias parejas de términos. Por ello, para aplicarla a la noción de acto, es necesario no considerar solamente los distintos tipos de actos, sino también las relaciones que ellos tienen con sus respectivas potencias. En consecuencia, y aunque suponga adelantar parte del contenido de la siguiente lección, nos iremos refiriendo aquí a los distintos modos de potencia en su relación con los tipos de acto ya estudiados.

---

39 Tomás de Aquino, *STh* I q54 a2.

Comencemos por el "movimiento sucesivo". Este comporta tres relaciones, de las cuales sólo dos son propiamente de potencia y acto. La primera con el sujeto que se mueve, es decir, con el paciente; la segunda con la forma en cuanto término del movimiento, y la tercera con la forma en cuanto principio del movimiento a través de la acción. Esta última no es propiamente de potencia y acto, sino de originado y origen. Por eso nos limitamos a las dos primeras.

La relación del movimiento sucesivo con el paciente es de acto a potencia, pues el movimiento es el acto del ente en potencia precisamente en cuanto está en potencia. Pero la relación del movimiento sucesivo a la forma en cuanto término del mismo es de potencia a acto, pues el movimiento es un acto incompleto, y la forma, un acto completo.

Por su parte, el "movimiento instantáneo" sólo comporta una relación de acto y potencia. La relación con la forma como término del movimiento será a lo sumo conceptual, porque en este movimiento el hacerse mismo (el movimiento) se identifica con el quedar hecho (la forma).

En uno y otro caso el paciente se relaciona con el movimiento y con la forma y siempre en el sentido de potencia a acto; pero en el movimiento sucesivo esa relación es doble, tiene dos términos, el movimiento uno y la forma otro, mientras que en el instantáneo es única, tiene un solo término real, que es indistintamente el movimiento y la forma.

Veamos ahora la "actividad transitiva". Esta tiene múltiples relaciones. Por un lado se relaciona con el agente con una relación de originado a origen, y también con el paciente con una relación de origen a originado. Asimismo entraña relaciones de potencia y acto. En efecto, en cuanto la acción se considera en el agente, como accidente suyo que es, guarda con él una relación de acto a potencia, pues todo accidente es acto y toda sustancia es potencia en orden a sus accidentes. Pero en cuanto la acción se considera en el paciente, se identifica con el movimiento, y así dice relación de acto a potencia con respecto al paciente, y de potencia a acto con respecto al término del movimiento, es decir, a la forma.

Si comparamos ahora estas relaciones con las que se dan en el movimiento, salta a la vista su semejanza, e incluso su identidad, pues la acción se identifica realmente con la pasión y con el movimiento, aunque difieran conceptualmente.

Vayamos ahora a la "actividad inmanente". La operación guarda con el agente una relación de originado a origen, y ésta es la que propiamente le compete. Sin embargo, la operación es un accidente del agente, y así debe guardar con él una relación de acto a potencia. Como la operación no pasa a un paciente produciendo un efecto exterior, no se dan por este lado nuevas relaciones.

Ahora bien, respecto de cualquier tipo de actividad, sea transitiva o inmanente, hay que hablar también de una "potencia activa", pues ninguna sustancia

creada es inmediatamente operativa, o sea, que no es inmediatamente agente, sino que lo es por medio de ciertas potencias operativas, que se distinguen realmente de dicha sustancia.

SANTO TOMÁS escribe a este respecto: "Ni en el ángel ni en ninguna otra criatura la facultad o la potencia operativa se identifica con su esencia. Lo que puede manifestarse del modo siguiente. Como toda potencia se refiere a su acto, es necesario que según sea la diversidad de los actos así sea también la diversidad de las potencias, y por eso se dice que al acto propio corresponde la potencia propia. Ahora bien, en todo ser creado la esencia difiere de la existencia y se compara a ella como la potencia al acto. Por su parte, el acto al cual se compara la potencia operativa es la operación. Además, en el ángel no es lo mismo el entender que el existir; ni ninguna otra operación, tanto en el ángel como en cualquier criatura. Luego la esencia del ángel no se identifica con la potencia intelectiva, ni la esencia de ningún ser creado se identifica con la potencia operativa"[40]..

Por su parte, las potencias activas son de varios tipos. Primero, potencia "sólo activa", mediante la cual el agente obra en todo momento si algún obstáculo no se lo impide; por ejemplo, el intelecto agente en el hombre. Segundo, potencia "activa y pasiva", mediante la cual el agente obra, pero después que tal potencia haya sido completada o actualizada por algo extrínseco, por un estímulo o impresión; por ejemplo, los sentidos y el intelecto posible del hombre. Tercero, potencia "totalmente activa", mediante la cual el agente obra de tal suerte que puede no obrar, es decir, que domina su propio acto; por ejemplo, la voluntad libre del hombre.

Pues bien, todas estas potencias guardan una relación con sus respectivas acciones u operaciones que es de potencia a acto; pero no del mismo tipo que la que el paciente guarda con el movimiento. Son relaciones semejantes, no iguales, y la semejanza más notable es que las dos son relaciones dinámicas.

Y ahora pasemos a la "forma". La forma tiene con la materia una relación de acto a potencia. Y así como la forma puede ser sustancial y accidental, así también la materia puede ser primera y segunda. La materia primera se relaciona con la forma sustancial con una relación semejante a la que el paciente tiene con el movimiento, y mejor todavía, con la forma que es su término, sobre todo si la forma en cuestión es la forma sustancial. La diferencia está en que no es una relación dinámica sino estática. Por su parte, la materia segunda, que es la sustancia corpórea, se relaciona con la forma accidental, ya como el paciente se relaciona con el movimiento y con su término (sobre todo si se trata de un cambio accidental), ya como el agente se relaciona con las potencias operativas, y éstas con las acciones y operaciones, pues las potencias operativas son formas

---

[40] Tomás de Aquino, *STh* I q54 a3.

accidentales, y las operaciones también. Se trata asimismo de relaciones del tipo potencia y acto, pero con sus peculiares características.

Por último, consideremos el "ser". Respecto de él todos los demás actos y potencias se hallan en la relación de potencia a acto. Hasta la misma forma; hasta la misma operación. Esta relación no es dinámica, como la del movimiento con el paciente, o como la de la operación con la potencia operativa, sino más bien estática, como la de la forma sustancial con la materia primera. Pero tampoco es una relación de determinante a indeterminado, como la que guarda la forma con la materia, sino una relación de acto actualizante a acto determinante. Es cierto que es de acto a potencia, como la otras relaciones examinadas, pero de un tipo nuevo o especial. Hay semejanza, pero también desemejanza.

Todo esto es lo que funda la analogía de proporcionalidad propia de la noción de acto, pues se pueden establecer comparaciones como éstas: el paciente es al movimiento como la potencia activa es a la acción, o como el agente es a la potencia activa, o como la materia primera es a la forma sustancial, o como la materia segunda es a la forma accidental, o como la esencia es al ser. Se ve que no son relaciones idénticas, pero tienen alguna semejanza.

XIV

LA NOCIÓN DE POTENCIA

1. Distintas acepciones de la "potencia"

La palabra castellana "potencia", procedente de la latina "potentia" (en griego δυναμισ), tiene dos acepciones principales, la de potencia "activa", llamada también facultad o capacidad de obrar, y la de potencia "pasiva", que es la capacidad de padecer o de recibir alguna mutación. Ello se debe a que la potencia hace siempre referencia al acto, es correlativa al acto, y así a cada tipo de acto debe corresponder un tipo de potencia. Pero todos los tipos de actos examinados en la lección anterior se pueden reducir a estos dos fundamentales: el acto "dinámico", que incluye el movimiento, la acción y la operación, y el acto "estático", que designa a la forma y al ser. Pues bien, al acto dinámico corresponde, en general, la potencia activa, mientras que al acto estático corresponde, también en general, la potencia pasiva. Sin embargo, aun deben hacerse otras precisiones.

Por de pronto, reparemos en el siguiente texto de SANTO TOMÁS: "La potencia se dice por relación al acto. Pero el acto es doble, a saber, el acto primero, que es la forma, y el acto segundo, que es la operación; y según parece el nombre de acto se aplicó en primer lugar a la operación, pues tal es el sentido más obvio de la palabra acto, y en segundo lugar se aplicó a la forma, pues la forma es el principio y el fin de la operación. Y de modo semejante es doble también la potencia, a saber, la potencia activa, que corresponde al acto que es la operación, y es el sentido primario de la palabra potencia, y la potencia pasiva, que corresponde al acto que es la forma, y que es el sentido secundario y derivado de dicha palabra"[1].

Esta reducción a dos, que propone SANTO TOMÁS en ese texto, de los distintos tipos de actos, el acto como forma o acto primero, y el acto como actividad o acto segundo, facilita, sin duda, la comprensión de los dos tipos de potencia con que nos encontramos en la experiencia, la potencia activa, correspondiente a la actividad, y la potencia pasiva, correspondiente a la forma. Mas

---

1 Tomás de Aquino, *De Pot* q1 a1.

como los tipos de acto no se agotan en esos dos, según hemos visto, es conveniente intentar una exposición más detallada.

Porque la potencia pasiva se descubre antes que nada en el movimiento, que es definido precisamente como el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia; pues precisamente la potencia de que aquí se trata es la pasiva. Es verdad, por supuesto, que como el término del movimiento es la forma, la potencia pasiva también hace referencia aquí a la forma, ya que el ser que se mueve está en potencia pasiva de estos dos actos: del acto imperfecto que es el movimiento y del acto perfecto que es el término del movimiento, o sea, la forma. Pero tampoco cabe duda que la potencia pasiva se dice antes que nada por relación al movimiento, que es cronológicamente anterior a la forma o camino hacia la forma. Y en este sentido parece menos propio decir que la potencia pasiva se contrapone el acto estático más bien que al acto dinámico. Es por ello una precisión que había que hacer.

En cambio, es muy claro que la potencia activa se contrapone a la acción y a la operación. Mas también aquí se impone otra precisión, pues, como ya vimos, se trata de dos actos distintos: la actividad transitiva, que pasa del agente al paciente, y la actividad inmanente, que no pasa a ningún paciente, sino que permanece, en su inicio y en su consumación, en el propio agente. Y como la potencia se corresponde siempre con el acto, a distintos actos deben corresponder distintas potencias. Por ello deben distinguirse aquí las potencias "motoras" o "productivas", correspondientes a las "acciones", y las potencias "operativas", correspondientes a las "operaciones", que se dividirán, a su vez, en potencias "cognoscitivas" y potencias "apetitivas".

Finalmente, habrá que considerar la potencia que corresponde al acto de ser, que es el acto de todos los actos. Dicha potencia no puede ser otra cosa que la esencia en sus distintas acepciones, a saber, la esencia individual, cuando el ser que la actualice sea el ser real, y la esencia abstracta y universal, cuando el ser que la actualice sea el ser intencional u objetual; y dentro de la esencia individual, la esencia sustancial, correspondiente al ser sustancial, y la esencia accidental, en sus distintos modos, correspondiente, a se vez, a los distintos modos del ser accidental. Pero habrá que determinar después si dicha potencia "esencial" se incluye en la potencia pasiva, o más bien en la activa, o si se trata de un tipo de potencia original que no puede reducirse a ninguno de los otros dos.

2. La potencia pasiva

Comencemos por el examen de la potencia pasiva. La consideramos en primer lugar por corresponderse precisamente con el movimiento, que, según vi-

mos, es el acto más pronta y más fácilmente conocido, como accesible que es, de inmediato, a las facultades del conocimiento sensitivo.

Pero el movimiento es de varias clases. En primer lugar tenemos el movimiento sucesivo, que es siempre accidental, y que puede darse, bien respecto al lugar (traslación), bien respecto a la cualidad (alteración), bien respecto a la cantidad (aumento o disminución). Y en segundo lugar está el movimiento instantáneo, que es el único que afecta a la sustancia, y que se concreta en la generación y en la corrupción sustanciales.

Pues bien, respecto de este último, la potencia pasiva designa a la "materia prima", que es el sujeto radical y propio de todas las transformaciones sustanciales, y que es la potencia congruente o adecuada, tanto respecto al acto en que consiste el movimiento sustancial, como respecto al acto en que consiste la llamada forma sustancial. Y ello es claro, porque en el movimiento instantáneo se identifican realmente, como ya se dijo, el hacerse (en este caso, la transformación sustancial) y el quedar hecho (o sea, el término de dicha transformación, la forma sustancial). De modo, que en este caso coincide sin residuo la potencia de ese acto dinámico, que es el movimiento instantáneo, con la potencia de ese acto estático, que es la forma sustancial. Y como decimos, esa potencia recibe el nombre de "materia prima".

Así tenemos que la materia prima es la potencia pasiva en su sentido más propio y más pleno, y por ello no tiene, de suyo, actualidad ninguna. Si existe (si tiene la actualidad del existir) es siempre bajo alguna forma (o sea, bajo la actualidad determinante de la forma sustancial que en cada caso la informa o configura); pero sin tal forma no puede, en absoluto, existir. De aquí que toda transformación sustancial (pérdida de la forma sustancial que se tiene y adquisición de una forma sustancial nueva) tenga que ser instantánea, ya que la materia prima no puede subsistir ni un sólo instante privada de toda forma sustancial. La materia prima no es sustancia alguna, sino principio constitutivo, juntamente con la forma sustancial correspondiente, de la sustancia material, de cada sustancia material. Por consiguiente es un principio real, pero de suyo enteramente potencial o indeterminado, de todas las sustancias corpóreas o materiales. Este es, como veremos luego, el primer analogado de la potencia pasiva.

Pero veamos ahora las potencias pasivas correspondientes a los otros tipos de movimiento (traslación, alteración y aumento o disminución), todos ellos sucesivos. De modo general, la potencia pasiva de los movimientos sucesivos puede ser llamada "materia segunda", que es realmente lo mismo que la sustancia material. Se trata de una sustancia, constituida por la íntima unión de una materia prima y una forma sustancial, que se comporta como potencia respecto a los actos en que consisten los distintos movimientos sucesivos, y naturalmente también respecto de los términos de tales movimientos, o sea, respecto de las formas accidentales, o de los accidentes correspondientes.

Precisando mejor el contenido de esa "materia segunda", hay que añadir que no se reduce a la pura "sustancia" material, sino a la sustancia juntamente con la llamada "cualidad pasible". En efecto, la potencia que inmediatamente corresponde a cada acto tiene que estar en la misma línea, o en la misma dimensión, en que se encuentra el susodicho acto. Pero todos los movimientos sucesivos (o todas las "pasiones") que afectan a las sustancias corpóreas están, sin duda, colocados en la línea de los accidentes; por tanto, también en esa línea de los accidentes deberá estar colocada la potencia inmediatamente correspondiente a cada una de esas "pasiones"; y a la potencia pasiva inmediatamente correspondiente a las "pasiones" se le denomina "cualidad pasible". Por consiguiente, la "materia segunda", en sentido integral, o la potencia pasiva completa de todos los movimientos sucesivos es la sustancia corpórea juntamente con la cualidad pasible respectiva. Y este será el analogado secundario de la potencia pasiva.

3. La potencia activa

Pero pasemos ya a la consideración de la potencia activa. Es la potencia que corresponde a los actos que consisten en las acciones y las operaciones. Y lo primero que hay que decir de tal tipo de potencia es que, formalmente considerada, es más bien un acto que una potencia. Es un acto de suyo, puesto que no es una capacidad de recibir, o de ser afectado pasivamente por la acción de otro, sino una capacidad de dar o de difundir la propia perfección, y, en el caso de la actividad transitiva, una capacidad de afectar activamente a otro. Es verdad que, en los agentes finitos, el difundir o comunicar la propia perfección lleva siempre aparejado un cierto recibir, y por tanto una cierta pasividad o un cierto movimiento; pero esto le conviene a los agentes finitos precisamente por ser finitos, no por ser agentes. Luego de suyo, o formalmente hablando, la potencia activa es más un acto que una potencia. Y esto hasta el punto de que la potencia activa puede y debe atribuirse formalmente a Dios, que es Acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad; pero no pueden atribuirse formalmente a Dios la potencia pasiva ni el movimiento.

La existencia de las potencias activas en los agentes finitos, como accidentes realmente distintos, tanto de las actividades propias de dichos agentes, como de las mismas sustancias activas de que tales actividades dimanan, viene exigida por la misma consideración que nos ha llevado a admitir las "cualidades pasibles", es decir, por el principio de que cada acto y la potencia correspondiente al mismo tienen que estar en la misma línea. Y así, como la actividad de los agentes finitos es siempre un accidente, también tiene que ser un accidente el principio inmediato, "potencial", de la susodicha actividad: una potencia activa u

operativa. Y de aquí también el filosofema clásico de que "ninguna sustancia finita es inmediatamente activa u operativa".

La primera división de las potencias activas es la que corresponde a los dos tipos de actividades esencialmente diferentes, o sea, las transitivas (acciones) y las inmanentes (operaciones). Por eso hay que admitir unas potencias activas, a las que se da el nombre de potencias "motoras", que son el principio de las acciones, y otras potencias activas, que se denominan "facultades", y que son el principio de las operaciones. Pero dentro de cada uno de estos géneros de potencias las hay de distintas especies, cuyas diferencias más notorias vienen marcadas por el mayor o menor grado de actividad y el menor o mayor grado de pasividad.

Porque hay potencias que son sólo activas, o sea, que están siempre actuando, si algún obstáculo externo no lo impide; otras, que son activas y pasivas, pues antes de actuar necesitan ser determinadas o activadas; y hay finalmente otras que tiene dominio sobre su propia actividad, y así pueden obrar o no por propia iniciativa.

Las potencias sólo activas son más propias de los agentes naturales que de los agentes libres, y son de índole productiva, es decir, están ordenadas a las acciones, no a las operaciones. Ejemplos de ese tipo de potencias pueden encontrarse en los seres inanimados, y se concretan en la capacidad de difusión de sus energías materiales, como el calor, el sonido, la luz, la electricidad, etc.. Pero también se encuentra un ejemplo de ese tipo de potencias en algún agente espiritual, como el hombre; concretamente la potencia denominada "intelecto agente", que, como enseña la filosofía clásica, está siempre en acto (o está siempre actuando), y sólo precisa, para la aparición de sus efectos, que se remuevan los obstáculos que de hecho, en determinadas ocasiones, los impiden.

Las potencias activas y pasivas se dan sobre todo en los agentes cognoscitivos, y están ordenadas a las distintas operaciones cognoscitivas, como la vista, el oído, el gusto, el olfato, el tacto (sentidos externos), o el sensorio común, la imaginación, la memoria, la estimativa (sentidos internos), y también el intelecto humano. Son potencias activas, o mejor, operativas, porque son radicalmente capaces de llevar a cabo las distintas operaciones cognoscitivas del sentir y del entender. Pero son también pasivas, porque necesitan ser previamente fecundadas o determinadas por las "especies" recibidas en ellas, por la acción de las cosas exteriores, o del intelecto agente.

Finalmente las potencias activas que tienen dominio sobre sus propias acciones u operaciones se reducen a la voluntad libre. La voluntad, en efecto, no se puede considerar como una potencia que fuera sólo activa, porque no está siempre en acto, sino que pasa de la potencia al acto. Además, para pasar al acto necesita, en primer lugar, ser ilustrada por el intelecto, pues nada es querido si

previamente no es conocido. Sin embargo, una vez que recibe esa ilustración, todavía puede obrar o no obrar, y eso, por propia iniciativa.

Conviene detenerse un poco en el proceso de las acciones voluntarias, que es bastante complejo. Porque, en primer lugar, la voluntad lleva a cabo alguna operación que no es libre, sino necesaria, concretamente la volición del bien supremo, o del fin absolutamente último, que conocemos con el nombre de "felicidad". Ante la felicidad, la voluntad humana no es libre. Necesita ciertamente que el intelecto le presente ese bien absolutamente atrayente, pero si se lo presenta, no puede dejar de quererlo, se dispara hacia él necesariamente, de modo parecido a como lo hace una potencia sólo activa. Pero ya vimos que no es sólo activa, puesto que necesita recibir previamente algo, a saber, la ilustración del intelecto.

Por otra parte, además de esa volición absoluta de la felicidad, la voluntad puede llevar a cabo otras muchas voliciones, éstas ya libres, y que están en su propio dominio. Cualquier bien particular que el intelecto presente a la voluntad puede, en efecto, ser querido o no querido, según la elección de la propia voluntad. Y esto de una doble manera: con libertad de ejercicio y con libertad de especificación. Con libertad de ejercicio, eligiendo entre querer y no querer (pues el no querer también puede ser querido), o eligiendo entre querer este bien o querer cualquier otro, con entero dominio de los actos de querer.

Y es que la voluntad, lo mismo que el intelecto, es reflexiva. Así como el intelecto puede entender su propio entender, tanto de una manera concomitante, como de una una manera explícitamente refleja; así también la voluntad puede querer su propio querer, y asimismo de modo concomitante (cuando se quiere simultáneamente lo querido y el querer actual con que se lo quiere) o de modo explícitamente reflejo (cuando se quiere ahora el querer que antes se tuvo o el querer que después se tendrá). Y en este carácter reflexivo de la voluntad y de sus actos se funda la libertad, que consiste esencialmente en el dominio de los propios actos, en ese querer el propio querer.

Por eso la voluntad no se dispara automáticamente en sus actos libres, y es así una potencia activa, o mejor, una facultad operativa que, con pleno dominio de sus actos de elección, quiere lo que quiere, quiere cuando quiere, quiere como quiere y quiere porque quiere. Es una potencia activa con dominio de sus propios actos.

4. Analogía de la potencia

Entre los distintos sentidos de la potencia hay, sin duda, una analogía, que puede ser, por lo demás, de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia.

Veamos, en primer lugar, los dos sentidos más generales de la potencia: la potencia pasiva y la potencia activa, que consisten respectivamente en la capacidad de recibir, o de ser pasivamente afectado, y la capacidad de dar o difundir la propia perfección, ya hacia fuera, la actividad transitiva, ya hacia adentro, la actividad inmanente. Se trata de dos tipos de potencia esencialmente diferentes, y además contrapuestas, puesto que la potencia activa más tiene de acto que de potencia. Sin embargo, y si las consideramos en cuanto se dan en los seres finitos, alguna semejanza hay entre ellas, pues las dos están ordenadas a sus respectivos actos, de los que realmente se distinguen; las potencias pasivas, a las pasiones o movimientos, tanto sustanciales como accidentales; y las potencias activas, a las acciones y operaciones.

Por eso la analogía que mejor se realiza aquí es la de proporcionalidad propia, siempre, claro está, que las potencias activas se tomen con las limitaciones que les afectan en el orden creado, es decir, con la mezcla de pasividad que entraña el que sean accidentes de una sustancia y el que sean realmente distintas de las acciones u operaciones que de ellas brotan. Esto supuesto, se puede ciertamente decir que así como la materia prima se ordena a al movimiento sustancial y a la forma sustancial, y la materia segunda (la sustancia corpórea con sus cualidades pasibles) se ordena a los accidentes y a los movimientos accidentales, así también las potencias motoras se ordenan a las acciones, y las potencias operativas, o las facultades, se ordenan a las respectivas operaciones. Se trata de una semejanza de relaciones, aunque los términos relacionados sean muy diversos.

En cuanto a la analogía de atribución entre esos dos modos generales de la potencia, más bien se ha de decir que se trata de una analogía extrínseca; de suerte que la potencia pasiva se diría así, "potencia", por denominación extrínseca respecto de la potencia activa, y más concretamente respecto de la potencia motora; pues decir que algo puede ser movido, o cambiado, o trasformado, no se hace sino por referencia a un "poder" activo, motor o transformador, y mejor todavía por referencia a la misma acción motora o transformadora. O sea, que a la potencia pasiva se le llama potencia por denominación extrínseca respecto de la potencia activa, como a la pasión se la denomina así por su referencia a la acción. Y esto supuesto, es claro que el primer analogado, intrínseco, de la potencia sería la potencia activa, mientras que el analogado secundario, extrínseco, de la potencia sería la potencia pasiva.

Mas dado que tanto la potencia activa como la pasiva tienen sus respectivas subdivisiones, se puede también hablar de analogía entre los otros modos de potencia que resultan de subdividir aquellos modos más generales.

Así, por lo que se refiere a la potencia pasiva, se da, desde luego, una analogía de proporcionalidad propia entre los distintos miembros en que se divide, pues la relación que hay entre la potencia pasiva, que es la materia prima, y su

acto correspondiente, que es la forma sustancial, es una relación semejante a la que hay entre la potencia pasiva, que es la materia segunda, y sus actos correspondientes, que son los distintos accidentes o los distintos movimientos accidentales, como la traslación, la alteración y el aumento o la disminución.

Y también se da aquí una analogía de atribución intrínseca, en la que el primer analogado es la potencia pasiva más radical, o sea, la materia prima, y cuyos analogados secundarios son todas las demás potencias pasivas, como son los respectivos sujetos de los distintos accidentes o de los distintos movimientos accidentales: el sujeto del cambio de lugar, o de la traslación, el sujeto del cambio de cualidad, o de la alteración, y el sujeto del cambio de cantidad, o del aumento y la disminución. Y que la materia prima tenga que ser el primer analogado de la potencia pasiva se echa de ver en que se trata de una potencia colocada en el plano de la sustancia, mientras que las otras lo están en el plano de los accidentes; y además es la potencia que se halla más alejada de toda actualidad, pues está privada de suyo de cualquier actualidad quiditativa (de cualquier forma, sea sustancial, sea accidental), y por lo mismo de cualquier actualidad entitativa (de cualquier ser, sea sustancial, sea accidental) y también, por supuesto, de cualquier actualidad operativa, y de todo dinamismo, pues ni siquiera posee la actualidad sumamente precaria del movimiento.

Las otras potencias pasivas, sin dejar de ser potencias, tienen, sin embargo, cierta actualidad, pues radican, como colocadas que están en la línea de los accidentes, en alguna sustancia que posee ciertamente la forma y el ser que le corresponden.

Y vayamos ahora con las potencias activas. También entre los distintos tipos de potencias activas se da, en primer lugar, una analogía de proporcionalidad propia. Porque son semejantes las relaciones que dichas potencias guardan con sus respectivos actos, a saber, las potencias motoras con sus correspondientes acciones, y las distintas facultades con sus respectivas operaciones. Puede así decirse, por ejemplo, que la relación que hay entre la potencia locomotiva y la efectiva locomoción es semejante a la relación existente entre la facultad de ver y la visión, y también a la relación entre el intelecto y la intelección, o entre la voluntad y la volición, etc.. Son relaciones semejantes, aunque los sujetos de tales relaciones son, no sólo distintos, sino claramente diferentes.

Pero además también se da una analogía de atribución intrínseca entre todos esos tipos de potencias activas. Y puestos a determinar el primer analogado de ellas, sin salirnos desde luego del orden creado, habrá que decir que ese primer analogado debe ponerse en las facultades y no en las potencias motoras, pues las facultades dan origen a un tipo de acto, a saber, la actividad inmanente, que es muy superior a la actividad transitiva, como hemos visto más atrás. Pero todavía, dentro de las facultades, habrá que establecer una jerarquía, en la que es

claro que las facultades intelectuales (intelecto y voluntad) ocuparán un puesto más elevado que las facultades sensibles (sentidos y apetitos sensibles).

Por lo demás, es conocida la pugna entre las distintas corrientes de pensamiento a la hora de dar primacía a una de las dos facultades intelectuales sobre la otra (al intelecto sobre la voluntad, o a la voluntad sobre el intelecto). Por una parte parece que el intelecto es superior a la voluntad, ya que la voluntad necesita ser ilustrada por el intelecto para llevar a cabo su propia operación, que es el querer; mas por otro lado parece que la voluntad es superior, ya que el propio intelecto está sometido a su dominio: entendemos de hecho, en muchas ocasiones, porque queremos entender. Pues bien, en este punto, lo más acertado es hacer una distinción entre el orden de la especificación y el orden del ejercicio, y decir entonces que en el orden de la especificación (o de la forma) la primacía corresponde al intelecto, porque nada es querido si antes no es conocido, pero que en el orden del ejercicio (o de la eficiencia) la primacía corresponde a la voluntad, que tiene bajo su dominio todas las otras facultades humanas, también el intelecto, al que puede mover o aplicar a un determinado acto de intelección. Por consiguiente, según sea la perspectiva que se adopte, así el primer analogado de la potencia activa habrá que colocarlo en el intelecto o en la voluntad.

Y después de este primer analogado, con analogía de atribución intrínseca, se irán escalonando las otras facultades, a saber, los sentidos, primero los internos y después los externos (pues los internos son superiores como más cercanos al intelecto), y posteriormente los apetitos sensibles, facultades cuyos actos se califican mejor de pasiones que de operaciones. Sin olvidar que también hay una jerarquía dentro de cada uno de esos grupos de facultades (así, el sentido interno más elevado es la cogitativa, y el sentido externo que detenta la primacía es la vista; y en cuanto a los apetitos sensibles, el apetito irascible es superior al concupiscible).

Vendrán por último los distintos tipos de potencias motoras, entre las cuales debe colocarse, antes que ninguna otra, a la potencia de índole espiritual denominada "intelecto agente", superior por su rango puramente espiritual a muchas de las facultades; pues es superior a todos los sentidos y a todos los apetitos sensibles. Y respecto a las otras potencias motoras, parece también que debe concederse primacía a aquellas potencias que arraigan en el hombre y que están bajo el dominio inmediato de la voluntad; pues al ser usadas por ésta, reciben de ella una cierta energía espiritual (tanto en su especificación, que hay que atribuir al intelecto, como en su ejercicio, que hay que atribuir directamente a la voluntad libre). Y por esa energía recibida de la parte espiritual del hombre, los actos de dichas potencias motoras entran en la categoría de actos auténticamente humanos.

5. Examen de otros dos tipos de potencia

Ya quedó dicho más atrás que, además de los dos tipos de potencia hasta aquí examinados, había que admitir otro: la potencia "esencial", o sea, la potencia que corresponde al acto de ser. Este es uno de los dos nuevos tipos de potencia que vamos a estudiar ahora. Pero también debemos considerar la potencia en que consisten los "hábitos operativos", que ocupan un lugar intermedio entre las facultades y las operaciones que de ellas proceden. Los hábitos ciertamente se originan por la repetición de ciertas operaciones, y suponen un enriquecimiento y una más concreta determinación de las facultades correspondientes; en consecuencia tienen razón de acto respecto de tales facultades. Pero respecto de las operaciones ulteriores los hábitos se comportan de modo semejante a las potencias activas. O sea, que si, por una parte, se nos muestran como actos, por otra, nos aparecen como potencias. Y en esto se asemejan a la potencia "esencial" que, por un lado, es acto, y por otro, potencia.

La esencia, en efecto, es acto. Si se trata de la esencia sustancial, o bien es forma pura (en el caso de las sustancias espirituales), o bien está compuesta de materia y forma (en las sustancias corpóreas). Pero ya vimos que la forma sustancial, que es lo constitutivo y determinativo de toda esencia sustancial, es acto en un sentido muy propio; acto estático, en contraste con el acto dinámico del movimiento y de la actividad, y acto determinante, en contraste con el acto puramente actualizante en que consiste el ser.

Sin embargo, también la esencia es potencia; potencia, como hemos dicho "esencial", respecto a ese acto ulterior –acto último– puramente actualizante que es el ser, ya que "el ser es lo más perfecto de todo, y se compara a todo como acto", y "el ser es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas".

Y si en vez de la esencia sustancial, consideramos la esencia accidental, nos encontramos con lo mismo: cualquier esencia accidental es una acto, una nueva determinación añadida a la sustancia, que se comporta así como potencia respecto del accidente en cuestión. Y, por otro lado, dicha esencia accidental es también potencia respecto del ser accidental, respecto de su inherencia efectiva en la sustancia.

Por eso en la analogía del acto, el analogado principal es el ser y no la esencia. La esencia tiene cierta primacía respecto de la acción y del movimiento, pero no respecto del ser, pues se comporta como potencia respecto de éste, y el acto es siempre superior a la potencia que a él se ordena.

Mas esa potencia "esencial" ¿es pasiva o activa? No parece que sea pasiva, pues es rasgo común a todos los modos de potencia pasiva el que se comporten respecto de sus actos como lo indeterminado respecto de lo determinante, y en

cambio, en la comparación de la esencia con el ser, lo determinante no es el ser, sino precisamente la esencia, aunque tampoco el ser aparezca como lo indeterminado, sino como acto sin más, como acto sin restricción alguna. ¿Será entonces potencia activa?

Tampoco parece que se trate de ninguna potencia activa, pues respecto de dicha potencia, la actividad, que es su acto propio, más bien se relaciona como lo originado a su origen, o como el acto segundo al acto primero; y este tipo de relación no puede encontrarse entre la esencia y el ser; el ser desde luego no tiene su origen en la esencia, sino más bien al revés. Lo que el ser recibe de la esencia es la determinación, y con ella la restricción o la limitación; pero, en cambio, la esencia recibe del ser toda su actualidad y, por lo mismo, toda su perfección. Tampoco, pues, la noción de potencia activa encaja para designar a la esencia.

Tenemos entonces un nuevo tipo de potencia, la de la esencia respecto del ser, que no es propiamente potencia pasiva, ni tampoco activa, sino precisamente potencia "esencial", un nuevo tipo de potencia, que sólo en parte coincide con la potencia pasiva, en cuanto que "recibe" a su acto, que es el ser, pero no para quedar determinada por él, sino para quedar simplemente actualizada.

Digamos, por último, que la esencia de la que hasta ahora hemos hablado es la esencia individual, actualizada por el ser real; pero lo mismo cabe decir de la esencia universal, o en estado de universalidad, que sólo puede estar actualizada por el ser intencional o de razón. También respecto de esa esencia universal, el ser que le corresponde, o sea, su darse como objeto al intelecto que la conoce, su objetualidad, es un simple acto actualizante, pero no determinante. Y la relación de potencia a acto, que aquí también se encuentra, es la misma relación entre un contenido esencial determinante y una simple actualidad que es precisamente la objetualidad.

Pero pasemos ya al otro modo especial de potencia antes indicada, y que es el hábito operativo. Ciertamente el hábito operativo es también en cierto modo acto, un acto dinámico, que puede concebirse como una nueva energía más determinada, sobreañadida a la potencia operativa en la que arraiga. Pero también es, sin duda, una potencia, una potencia del estilo de la potencia activa, pues se enlaza directamente con la operación, que procede conjuntamente de la potencia operativa y del hábito que la refuerza y enriquece.

Como es sabido, no todas las potencias activas son capaces de recibir hábitos, pues hay ciertas facultades (como, por ejemplo, los sentidos externos) y la mayoría de las potencias motoras, que no admiten esa determinación más concreta que los hábitos operativos proporcionan; ya están de suyo convenientemente determinadas y adaptadas a su objetos y a sus actos, y no necesitan ulteriores ajustes. Pero hay otras potencias activas, principalmente las facultades superiores, más abiertas respecto de sus objetos y de sus actos, que no sólo ad-

miten, sino que hasta reclaman los susodichos hábitos, para encauzar de modo más concreto y más expedito la corriente operativa que de dichas facultades mana.

Pues bien, los susodichos hábitos operativos (y tenemos ejemplos de ellos en las virtudes humanas, tanto intelectuales como morales) nacen normalmente en las facultades a las que enriquecen por la repetición de actos de las mismas facultades. En este sentido los hábitos son un resultado de las operaciones que, todavía sin hábitos, ejecutan las susodichas facultades; resultado que se "deposita" en las propias facultades, y con lo que muestran que, si bien son potencias activas, también son de algún modo pasivas, pues reciben el enriquecimiento de los hábitos.

Pero una vez recibidos en las facultades, los hábitos ya no son un simple resultado, sino algo más, son formalmente un principio activo de las nuevas operaciones; y por eso se enmarcan propiamente en el ámbito de la potencia activa. Son como un instrumento de la potencia activa, que contribuye muy eficazmente a "potenciar" las operaciones de las mismas, precisamente en la línea de los propios hábitos.

En suma, que los hábitos, si por un lado son una cierta "pasión" de las potencias operativas, son por otro una cierta "potencia activa" ellos mismos, o mejor, una parte integrante, y muy eficaz, de la potencia activa a la que enriquecen o completan.

Esto es lo que convenía decir de esos dos nuevos modos de potencia: la "esencia", por relación al acto de ser, y los "hábitos operativos", por relación a las operaciones. Pues esos son sus actos correspondientes: el ser para la esencia, y la operación (más granada o mejor lograda) para el hábito operativo.

6. Apéndice sobre la noción de posibilidad

Por contraste con todos los tipos de potencia hasta aquí examinados, que son, por supuesto, potencias "reales", o que se dan en la realidad, hablan algunos de una cierta "potencia lógica", que denominan "posibilidad".

Y es que la noción de posibilidad presenta varias perspectivas, una de las cuales sería la de considerarla como una cierta potencia "esencial", a saber, la potencia esencial actualizada sólo por el ser mental. En efecto, como hemos ya indicado, la esencia (tanto sustancial como accidental) se comporta como potencia respecto del ser (del acto de ser sustancial o del acto de ser accidental), pero ciertamente en tanto que se trata de la esencia individual, única que puede ser actualizada por el ser real. En cambio, si la esencia que se considera no es la

individual, sino la universal, o la esencia en estado de abstracción y universalidad, el ser que le corresponde no es el real, sino el mental o intencional, o sea, la pura objetualidad.

En este sentido la posibilidad es un cierto tipo de "objeto puro". Concretamente un objeto fácticamente inexistente en el momento actual, pero que tampoco ha existido en el pasado, ni existirá en el futuro, aunque ciertamente podría existir. Es lo que también se llama "ente meramente posible", y que se describe como lo puramente "no contradictorio", esto es, como una esencia simplemente pensada, que no entraña contradicción o incompatibilidad entre sus notas constitutivas. Y se trata, por ello, de algo muy distinto de las llamadas "quididades imposibles" que, junto con los demás entes de pura razón, son objetos necesariamente inexistentes, pues no pueden en absoluto existir.

Es verdad que las esencias individuales realmente existentes tampoco son contradictorias, y en ese sentido se las suele también llamar "posibles". Pero cuando se habla, en sentido más estricto, de posibilidad, lo que se quiere entonces designar es lo "meramente posible", o lo "meramente no contradictorio"; y ello se distingue, tanto de lo realmente existente, que, además de no ser contradictorio, también existe, como de lo intrínsecamente contradictorio, que, por serlo, ni existe ni puede existir.

Así caracterizada, la posibilidad puede, en efecto, ser llamada "potencia lógica"; potencia porque, aunque no existe, "puede", sin embargo, existir, y lógica porque no se trata de ninguna potencia real (ni activa ni pasiva), sino de una esencia puramente pensada, puramente actualizada con el ser intencional, que, por no encerrar en ella contradicción alguna, podría, sin embargo, existir realmente.

Por lo demás, a ese tipo de posibilidad se le suele llamar también "posibilidad intrínseca" para contraponerla a la denominada "posibilidad extrínseca", y que sería, en cambio, una potencia real, ya pasiva (una materia, primera o segunda, de la que eso posible podría ser hecho), ya, al menos, activa (una causa o un agente con suficiente "poder" para hacer o producir o implantar en la realidad eso posible).

De todo lo cual se desprende que la "posibilidad" no es ningún nuevo tipo de potencia, no incluido en los considerados más atrás. Pues si no designa ningún modo particular de potencia pasiva o de potencia activa, sólo cabe que se la considere como una potencia "esencial", como la potencia que representa la esencia en orden al ser. Y como este ser puede tomarse en el sentido de ser real y en el de ser intencional, lo posible parece entrañar, de entrada, una mera actualización debida al ser intencional; pero con cierta referencia a una actualización ulterior por el ser real, ya que se trata de algo no contradictorio, que si bien no existe todavía, podría, sin embargo, existir.

XV

LA NOCIÓN DE SUSTANCIA

1. La sustancia como el sujeto

La palabra castellana "sustancia" procede de la latina "substantia", compuesta a su vez de "sub" (debajo) y "stare" (estar). E igualmente ocurre con la palabra correspondiente en griego, o sea, ὑποκείμενον. Etimológicamente, pues, "sustancia" significa "lo que está debajo".

Pero ese "estar debajo", ese ser soporte o sustentáculo, no puede aquí tomarse en sentido propio, sino metafórico. Se trata de designar aquello que, en cada cosa, hace de núcleo o fundamento intrínseco, y a lo que se refieren o en lo que se apoyan todas las demás determinaciones de esa cosa. Por ejemplo, si este caballo es veloz, y es elegante, y es dócil y es resistente y es fuerte, tenemos que todas estas cualidades se "apoyan" en su índole de "caballo", que aparece así como lo fundamental, como el sujeto real en el que todo lo demás se basa, y a lo que todo lo demás se refiere. Ese núcleo fundamental es la sustancia.

Por supuesto, que la elegancia o la docilidad de un caballo no se apoyan o descansan en él como un libro se apoya o descansa en la estantería, o como una casa se apoya o se sustenta en los cimientos sobre los que está edificada, porque el libro y la estantería, y la casa y los cimientos, son cosas distintas, o sea, sustancias distintas, una yuxtapuesta a la otra, mientras que, en el primer ejemplo, la elegancia o la docilidad son determinaciones de una única sustancia, del mismo caballo; son como adherencias de él, adjetivaciones suyas, que no están en el mismo plano que su índole de caballo, que es nuclear y sustantiva.

Mas como todas esas adherencia o adjetivaciones se dan realmente en la única sustancia de ese caballo, basadas en él, descansando en él, completándolo y dándolo por supuesto (supuesto sin el cual ellas no existirían) es lógico atribuir a la sustancia (a esa y a todas las demás) la condición de "sujeto", sujeto ya real, ya lógico o de atribución, de las mencionadas cualidades. Y en cuanto sujeto es claro que existe en sí, y no en otro o sustentado en otro. La sustancia se nos presenta así como "sujeto".

2. La sustancia como lo permanente

Otra manera de entender la sustancia es considerarla como lo permanente. Porque todas las sustancias de que tenemos experiencia están sometidas al cambio. Al cambio, ante todo, de lugar, o sea, a la traslación de un lugar a otro; y después al cambio de cualidad, de esta cualidad a aquella otra; y también muchas veces al cambio de cantidad, por el crecimiento o la disminución. Pero, a pesar de todos esos cambios, la sustancia permanece siendo la misma.

Tomemos, como ejemplo, a un individuo humano, a este hombre determinado y concreto, que ha recorrido ya un largo trecho en el camino de su vida. Primero fue niño y joven, después fue hombre adulto, ahora ya es viejo. El paso de los años ha dejado su huella. Ya no tiene aquella fuerza, aquella agilidad, aquella lozanía que antes tuvo. Pero ha adquirido experiencia. Ahora es mucho más prudente. Ha aprendido bastante en su oficio (es profesor), domina suficientemente la materia de su estudio, sus clases son ahora mucho más ordenadas y provechosas, va al grano, no se pierde en rodeos, prescinde de lo superfluo, pero insiste en lo fundamental. También ha cambiado su carácter; antes era irritable, ahora es pacífico; su memoria, antes tan feliz, ahora le falla con frecuencia, etc., etc. Mas, a pesar de todas esos cambios (cambios por fuera, cambios por dentro) sigue siendo el mismo. Es el mismo individuo humano, la misma persona, que nació hace sesenta años, y que ha vivido tantas peripecias y transformaciones. La índole esencial suya, sujeta a tantos avatares, ha permanecido, se ha conservado, es la misma. Pues bien, eso que hay en él de permanente, y que se ha mantenido a lo lago de todos esos años, es su sustancia.

La sustancia es, pues, ese núcleo esencial que permanece constante a través de las múltiples mudanzas, de cualidades, de lugares, de tiempos, de relaciones, etc.. Pero conviene aclarar mejor lo que ha habido aquí de permanencia y lo que ha habido de cambio. Porque también es evidente que las susodichas mudanzas han afectado realmente al núcleo sustancial que ha pasado por ellas, atravesándolas, por así decir. Lo han afectado, pero no lo han cambiado ni en su esencia ni en su individualidad. Y de esto precisamente se trata.

Que lo han afectado es indudable, porque esas adherencias o adjetivaciones (técnicamente, esos accidentes), que se apoyan o inhieren en la sustancia, no son a su vez otras sustancias que estuvieran superpuestas a la primera, rodeándola o envolviéndola. Si así fuera, cuando ese núcleo esencial que es la sustancia, perdiera su envoltura o la cambiara por otra, quedaría intacto, no se vería realmente afectado por ese cambio. Mas no hay que entender así las cosas, pues los "accidentes" no son capas periféricas de la sustancia, sino que calan y penetran enteramente en la sustancia, la atraviesan en su integridad; aunque ciertamente no son sustancias, sino afecciones o determinaciones de la sustancia. Por ello, lo correcto es decir que la sustancia cambia "accidentalmente" cuando

cambian sus accidentes (en los varios sentidos en que pueden cambiar, a saber, se pierden, se adquieren o simplemente se alteran), pero permaneciendo como tal sustancia y como ésta sustancia, o sea, conservando íntegra su naturaleza específica e individual.

Lo que permanece constante, pues, en el cambio accidental es la naturaleza específica y la individuación de la sustancia que cambia. Así, pues, si un hombre cambia accidentalmente seguirá, desde luego, siendo hombre y siendo éste hombre. Pero entonces, al entender a la sustancia como lo permanente, la entendemos en realidad como la esencia individual. Y de aquí que ARISTÓTELES llamara a la sustancia οὐσία, esencia, y distinguiendo entre "sustancia primera", o sea, la individual, y "sustancia segunda", o sea, la universal, se refiriese a la πρώτη οὐσία, a la sustancia primera, para designar al sujeto del cambio accidn

3. La sustancia como lo autosuficiente

Tanto su índole de sujeto como su carácter de permanente confieren a la sustancia un elevado grado de autosuficiencia, ya que es capaz de existir en sí, sin necesitar de sujeto de inhesión, como le ocurre a los accidentes, y es capaz de seguir existiendo, de permanecer, a pesar de la sucesiva pérdida de accidentes, o del cambio de ellos. Por eso la sustancia puede ser también entendida como lo autosuficiente, al menos en alguna medida o grado.

Este es, por lo demás, el sentido primero que tuvo la palabra οὐσία entre los griegos. Pues primitivamente significó la riqueza, los bienes que permiten subsistir a un hombre o a un pueblo. Connota, por consiguiente, independencia, capacidad de mantenerse sin auxilio de otro, sin depender de otro. Y eso es también lo propio de la sustancia.

Ciertamente que existen sustancias perecederas, corruptibles; en general, todas las sustancias corpóreas. Pero también existen sustancias imperecederas, las sustancias espirituales. Y estas tienen una autosuficiencia mayor. Como se trata, en este contexto, de sustancias creadas, habrán tenido que ser puestas en la existencia por la acción creadora de Dios, y tienen que ser mantenidas en ella por la conservación divina, pero una vez que existen, las sustancias espirituales ya no pueden dejar de existir, existen para siempre; su autosuficiencia en el ser es completa (salvada su dependencia respecto de Dios). Es, por ello, característica esencial de las sustancias su autosuficiencia en el ser, en mayor o menor grado; pero mucho mayor, en todo caso, que los accidentes, que existen solamente de un modo parasitario, en la sustancia y por la sustancia.

4. La sustancia como la unidad primordial de cada cosa

Toda sustancia creada está provista de muchos accidentes, y de ellos, unos, son muy fugaces, otros, más estables y duraderos, e incluso algunos duran tanto como la sustancia en la que inhieren; pero evidentemente que la sustancia no es la suma de sus accidentes, ni siquiera la de esos que duran tanto como ella. Porque una suma tal carecería de verdadera unidad, y la sustancia es algo uno, con un grado de unidad más fuerte que la de la simple suma o agregación. Y es que la sustancia es anterior, por naturaleza, a todos sus accidentes; es el origen o el principio de todos ellos, y de ningún modo el resultado de su suma o acumulación.

Por eso es necesario que, entre todas las determinaciones que se integran en cada sustancia, haya una primordial, a las que todas las demás se subordinan. Esa determinación básica o fundamental es precisamente la sustancia, o si se quiere, la esencia sustancial. Así, en los dos ejemplos que hemos puesto, el del caballo y el del hombre, es claro que lo que dota de unidad, en el primer caso, a las determinaciones de veloz, elegante, dócil, resistente y fuerte es la esencia específica de caballo, juntamente con su individualidad: el ser este caballo es lo que da unidad, radical o básica, a ese conjunto de determinaciones; tal unidad se debe a su esencia sustancial individualizada. Y en el segundo caso, en el ejemplo del hombre, que mantiene su unidad esencial y su individualidad, a través de tantas vicisitudes y variaciones que lo afectan a lo largo del tiempo, es también la esencia sustancial individualizada, el ser este hombre, lo que asegura dicha unidad fundamental. En la sustancia, por tanto, hay que poner la unidad primordial de cada cosa.

5. La esencia de la sustancia

Y como la sustancia es un ente, que, como tal, ha de estar compuesto de esencia y de ser, para aclarar mejor su noción, nos detendremos a considerar ahora, por separado, su esencia y su ser, comenzando por la esencia.

La esencia de una cosa cualquiera, como ya vimos más atrás, es lo que se expresa por la definición de la misma. Pues bien, ¿cuál debe ser la definición de la sustancia?

Por todo lo dicho hasta ahora, la definición que mejor cuadra a la sustancia, o sea, la que mejor se acomoda a su esencia, es la siguiente: "es el ente al que le compete existir en sí y no en otro como en un sujeto de inhesión". Examinémosla por partes.

En primer lugar, se trata de un ente, de un determinado tipo de ente. La palabra "ente", por lo demás, hay que tomarla aquí como nombre sustantivo, y no como participio activo del verbo ser. Pues si tratamos de dar una correcta definición, como ésta se refiere a la esencia, hay que atender principalmente a la esencia de la sustancia y no a su ser; y esto es lo que implica el ente como nombre. Podemos además añadir que el ente de que aquí se trata es el primer analogado del ente, como tuvimos ocasión de ver más atrás.

Decimos a continuación que es el ente "al que le compete existir en sí". No decimos que "existe en sí", porque entonces incluiríamos a la existencia en la definición de la sustancia, lo que llevaría consigo que la sustancia sería un ente necesario, un ente que existe necesariamente. Y ese es el error principal de la definición de la sustancia propuesta por SPINOZA: "aquello que existe en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de ninguna otra cosa para formarse"[1]. Y de ese error se sigue, como era de prever, la identificación de la sustancia con el Ser absolutamente necesario, con Dios: "Aparte de Dios, no puede darse ni concebirse sustancia alguna"[2]. Por eso es preciso decir que la sustancia es un ente (tomado como nombre) al que le compete existir en sí, marcando bien la diferencia entre la esencia de la sustancia, que es lo que debe expresar la definición, y la existencia de ella, que debe quedar fuera de la definición.

Y añadimos finalmente que no le compete a la sustancia "existir en otro como en un sujeto de inhesión", con lo cual se señala la contraposición irreductible entre la sustancia y cualquier tipo de accidente. Porque no sólo es que la sustancia esté ordenada a existir en sí, sino que esa es la única manera de existir que puede convenir a la sustancia. No se trata, pues, de una esencia a la que le fuera indiferente el existir en sí o el existir en otro; es una esencia que sólo puede existir de ese modo, o sea, en sí. Ni necesita ni tolera, pues, un sujeto de inhesión, sino que ella misma es ese sujeto de inhesión.

Sin embargo, el no necesitar, ni tolerar, un sujeto de inhesión no equivale a no necesitar, ni exigir, una causa eficiente que la produzca. Porque si se trata de una sustancia finita, es necesario que haya sido causada por otra, y, en último término, por la sustancia infinita, por Dios. Como el existir en sí no pertenece a la esencia de la sustancia, sino sólo la aptitud para existir de ese modo, por eso nada se opone a que exista por otro, o a que sea causada por otro, aunque cuando exista, haya de existir en sí. De donde tampoco puede aceptarse la definición de la sustancia propuesta por DESCARTES y que dice así: "aquello que de tal manera existe que no necesita de ninguna otra cosa para existir"[3]. Si se trata de

[1] B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, def. 3.

[2] B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, pr. 51.

[3] R. Descartes, *Principios de Filosofía*, I, 51.

una sustancia finita necesitará de una causa que la produzca, aunque no necesitará nunca de un sujeto de inhesión.

Fijada y precisada así la definición de la sustancia, se pueden ahora reconsiderar las características antes señaladas, que es sujeto, que es permanente, que es autosuficiente y que constituye la unidad primordial de cada cosa.

En primer lugar, a la sustancia le compete existir como sujeto y nada más que como sujeto, en el sentido más radical y propio de esta palabra. Por ello no solamente quedan excluidos de la sustancia propiamente dicha los accidentes, sino también las partes constitutivas de la misma sustancia, por ejemplo, la materia prima, la forma sustancial y las partes cuantitativas.

Comencemos por decir que la sustancia puede ser espiritual y corpórea. Si es espiritual es simple y, por ello, ni tiene partes esenciales (como la materia prima y la forma sustancial) ni tampoco partes cuantitativas. En ese caso la esencia de la sustancia consiste sólo en una forma sustancial simple o pura, la cual, desde luego, sí que es sujeto en el sentido más propio y pleno de esa palabra. Pero si se trata de una sustancia corpórea, es entonces doblemente compuesta, compuesta esencialmente de materia prima y forma sustancial, y compuesta, en atención a la cantidad que le es inherente por ser corpórea, de múltiples partes cuantitativas.

Pues bien, cuando se dan esas composiciones, no son las partes las que tienen aptitud para existir en sí, para ser sujetos, sino que esa aptitud pertenece al todo, al compuesto, al σύνολον.

En efecto, la forma sustancial de la sustancia esencialmente corpórea no puede existir sola o separada de la materia, y por tanto no tiene aptitud para existir en sí, para ser ese sujeto radical que corresponde a la sustancia. En consecuencia no se le debe aplicar ni la noción ni el nombre de sustancia. Es una parte de una sustancia, pero no una sustancia.

Y lo mismo se diga de la materia prima. Tampoco la materia prima puede ser el sujeto radical de cosa alguna, pues, al carecer de suyo de toda actualidad quiditativa, de toda determinación, sólo puede existir unida a la forma sustancial, con ella y por ella. Luego no le puede convenir la aptitud para existir en sí. Luego no es sustancia. En las sustancias corpóreas la materia es parte esencial de las mismas, pero parte, no todo, no sustancia.

Y por lo que se refiere a las partes cuantitativas, todavía es más patente que no conviene a ninguna de ellas ni la definición ni el nombre de sustancia. Dichas partes están originadas por la presencia en las sustancias corpóreas del accidente "cantidad", accidente necesario e inseparable de las mismas, pero accidente al fin. Y si el susodicho accidente, como todos los otros, no es apto para existir en sí, sino que necesariamente tiene que existir en otro, en una sustancia corpórea, con mayor razón las partes cuantitativas, que resultan de la

cantidad, tampoco tienen aptitud para existir en sí, y no pueden por ello ser sustancias.

En segundo lugar, a la sustancia le compete existir como lo permanente. Pero a esta afirmación deben hacérsele algunas precisiones.

La primera es que determinados accidentes son tan permanentes y duraderos como la sustancia en la que inhieren. En efecto, hay algunos accidentes que son inseparables de sus respectivas sustancias, por ejemplo, la cantidad en las sustancias corpóreas, o la facultad de entender en las sustancias espirituales. Son ciertamente accidentes, a los que por eso mismo les compete existir en otro, en la sustancia, como en su sujeto de inhesión; pero son accidentes necesarios, que brotan espontáneamente e inexorablemente de las propias sustancias en las que inhieren. Y por eso permanecen en la existencia, y a través de todos los cambios accidentales, sólidamente unidos a la sustancia correspondiente.

La segunda precisión es que dichos accidentes pueden hacer también de sujetos inmediatos de otros accidentes. En efecto, por lo que se refiere a las sustancias corpóreas, el accidente cantidad es el accidente primero o más radical, y sobre él descansan otros accidentes derivados, como las figuras (límites externos de la cantidad), o los movimientos, tanto locales como de aumento y disminución, e incluso las alteraciones o movimientos cualitativos. Y en cuanto a las sustancias espirituales, los distintos actos de intelección y los hábitos intelectivos descansan inmediatamente en el intelecto, que es el accidente primero y más radical de dichas sustancias.

Por donde se ve que la propiedad de ser sujeto puede ser en cierto modo comunicada por la sustancia a algunos accidentes; pero no la propiedad de ser el sujeto más radical, que sólo compete a la sustancia; pues esos accidentes necesarios no se convierten en sustancias por recibir otros accidentes, sino que ellos mismos existen sólo en la sustancia y por la sustancia, y los accidentes que ellos inmediatamente sustentan también inhieren, en último término, en la sustancia.

La tercera precisión es ésta, que la permanencia de la sustancia en su naturaleza específica y en su propia individualidad no es absoluta en las sustancias corpóreas, que pueden verse abocadas a su destrucción o corrupción por algún cambio sustancial; y eso ocurre en muchas de ellas con bastante rapidez, por lo que su duración y permanencia es muy corta y precaria. Mas lo cierto es que los accidentes todos nunca duran más que la sustancia, ni pueden prolongar su existencia un instante más que la de la sustancia; por donde se ve que esa misma duración y permanencia de los accidentes se debe a la sustancia en la que se sustentan y no a sí mismos. Y así, en su sentido más propio, el carácter de permanente le corresponde a la sustancia. Además, hay algunas sustancias, las espirituales, cuya permanencia en el ser es ilimitada: una vez que existen ya no dejarán nunca de existir.

En tercer lugar, como vimos, a la sustancia le compete la autosuficiencia. Pero no la autosuficiencia absoluta, lo que llevaría a identificar la sustancia con Dios, sino la autosuficiencia relativa que conlleva el estar ordenada a existir en sí y no en otro. Y es que la autosuficiencia en el ser, de la que ahora tratamos, puede entenderse de dos maneras: una radical y completa, que consiste en no necesitar de causa alguna, ni tolerarla, por tratarse de la Causa primera, que no ha recibido ni puede recibir el ser de ninguna otra causa, sino que tiene el ser por esencia, y es además origen de todos los demás seres. Y otra manera de entender la autosuficiente en el ser es la relativa y parcial, y esta es precisamente la que compete a la sustancia, pues se trata de no necesitar, ni tolerar, un sujeto de inhesión para existir, aunque dicho existir sea recibido de una causa. Y entendiendo así la autosuficiencia en el ser está perfectamente justificado el atribuírsela a la sustancia como propiedad suya.

Y hay que añadir que esa autosuficiencia en el ser es congruente con la autosuficiencia en el obrar que también compete a la sustancia. Por ello, en las sustancias finitas, así como su ser es recibido, y por consiguiente, dependen en su ser de las causas que las produce, y en último término de la Causa primera, así su obrar es también participado, y por tanto, dependen en sus operaciones del concurso de otras causas, y en último extremo de la Causa primera. Mas, por otro lado, como las sustancias todas tienen el ser en sí y no en otro, pues son ellas mismas los sujetos del ser, así también tienen el obrar en sí y no en otro, y por ello son ellas mismas los sujetos del obrar; y a esto se refiere el adagio filosófico de que "las acciones pertenecen a los sujetos", o sea, a las sustancias individuales. En consecuencia, pertenece a todas las sustancias una cierta autosuficiencia en el obrar.

Y aparte de esto, hay sustancias que dependen más que otras en su ser y en su obrar. En general, las sustancias corpóreas dependen más en el ser, que es perecedero, y en el obrar, que está rigurosamente determinado; pero las sustancias espirituales dependen menos en el ser, puesto que no pueden perderlo una vez que lo han recibido, y también dependen menos en el obrar, pues se trata de un obrar libre.

Por último, la sustancia constituye la unidad primordial de cada cosa. Cada individuo determinado es una unidad, en la que se integran tanto la sustancia como sus accidentes, sobre todo sus accidentes propios e inseparables, que acompañan siempre a la sustancia. Sin embargo, los accidentes son muchos y diferentes, e incluso, en algún caso, opuestos, por lo que no podrían, por sí solos, dotar de verdadera unidad al individuo. Por ello es la sustancia, el sujeto, aquello a lo que le compete existir en sí, lo que confiere esa unidad. La multiplicidad y variedad de los accidentes se reducen a la unidad al arraigar en una sola y misma sustancia; pues así como los accidentes no existen en sí y por sí, sino en la sustancia y por ella, así tampoco tienen en sí y por sí la unidad del

todo en el que se integran, sino que esa unidad la reciben del sujeto en el que inhieren. Y es que propiamente hablando los accidentes tampoco poseen ellos mismos el ser que les corresponde, pues como el ser de los accidentes consiste en inherir, donde ese ser verdaderamente se da es en la sustancia; sustancia cuyo ser es precisamente el subsistir en sí, y no el inherir en otro. En consecuencia, la sustancia es la unidad primordial de cada cosa, o de cada individuo concreto y determinado.

6. El ser de la sustancia

Y como la esencia de la sustancia es la que es, y en todo ente tiene que darse un completa congruencia entre la esencia en la que consiste y el ser por el que existe, la caracterización del ser de la sustancia tiene que ser pareja a la caracterización que acabamos de hacer de la esencia de la sustancia.

Pues bien, estos son los caracteres del ser de la sustancia: que es existencia de la sustancia misma y en ella, que es persistencia, que es subsistencia y que es estrictamente uno.

El ser de la sustancia es la actualidad sin más de la esencia sustancial; de esa esencia a la que le compete existir en sí y no en otro. La esencia de la sustancia, como toda esencia, es un acto determinante y no puramente actualizante. La pura actualidad, o la actualidad sin más, se la confiere el ser, el ser sustancial, que es radicalmente distinto del ser accidental. Y dicho ser sustancial, a cambio de conferir actualidad a la esencia de la sustancia, recibe de ésta toda su determinación, la determinación del modo de ser sustancial y la determinación genérica y específica esa esencia sustancial concreta. Es sencillamente el ser al que esa esencia sustancial está ordenada y respecto al cual tiene en sí la capacidad de recibirlo. Por eso no se trata nunca de un existir ajeno, sino del suyo propio, y es ella, la sustancia, la que, cuando está actualizada, lo detenta, pues ese es su modo propio de existir o de tener ser, el existir en sí y no en otro. Y por ello hemos dicho que se trata de la existencia de la sustancia misma y en ella, y si eso es lo que se pretende expresar con el término "subsistencia", no hay ningún inconveniente en decir que el ser de la sustancia es precisamente ése, la subsistencia.

La segunda nota del ser sustancial es la persistencia. El ser sustancial es permanente, prolonga su duración en el tiempo, a diferencia de lo que ocurre con el movimiento, que es fugaz por su misma naturaleza, porque ninguna parte del movimiento dura, sino que lo que dura es el sujeto en el que el movimiento se da.

Es verdad que hay sustancias que son perecederas, y que tienen, por ello, una duración limitada, e incluso breve. Es asimismo cierto que algunos accidentes (todos menos el movimiento) también duran, y que su duración puede ser, en ocasiones, pareja a la de la misma sustancia en la que radican. Pero ya vimos que también hay sustancias (las que lo son de manera más plena y principal, o sea, las sustancias espirituales) que tienen una duración ilimitada, una persistencia infinita, al menos *a parte post;* y que los accidentes que permanecen, incluso a veces tanto como las sustancias, no permanecen sino por la sustancia, sin la cual, claro está, no durarían ni un sólo instante. Por consiguiente, el ser de la sustancia es intrínsecamente persistente, es de suyo persistencia.

La tercera característica que encontramos en el ser sustancial es la autosuficiencia entitativa, e incluso operativa, y que también puede llamarse subsistencia. Ya vimos que esa autosuficiencia, por lo que se refiere a las sustancias creadas, no es total y absoluta, o sea, la independencia respecto de cualquier causa de su ser y de su obrar; pero sí que es una autosuficiencia parcial y relativa, a saber, la independencia respecto a todo sujeto de inhesión, pues el ser de la sustancia pertenece a la propia sustancia y lo tiene en sí, y también pertenece a la sustancia su propia operación, sea cualquiera el grado o modo de actividad que le convenga (rigurosamente determinado, en las sustancias corpóreas, o libre, en las sustancias espirituales).

Finalmente tenemos la cuarta nota del ser sustancial, que es su estricta unidad. Cada sustancia, en efecto, está ordenada a un ser sustancial uno y único. Pues aunque en una misma sustancia puedan darse y se den de hecho muchos accidentes, y por lo mismo sean muchos los seres accidentales que la completen y enriquezcan, sin embargo, el ser sustancial de esa sustancia de ninguna manera se multiplica ni divide. Una sustancia, un sólo ser sustancial. En eso radica la unidad primordial de cada cosa. Y aunque es cierto que dicha unidad primordial está rigurosamente determinada por la esencia, sea simple, sea compuesta, de la sustancia misma, no cabe duda que es el ser sustancial único de cada sustancia lo que confiere a esa unidad su plena vigencia y actualidad. El ser propio de cada sustancia es estrictamente uno.

7. Analogía de la sustancia

De lo dicho hasta aquí se desprende que la sustancia (la palabra y la noción de sustancia) es análoga, por lo menos en lo que se refiere a esos dos tipos de sustancias de los que hasta ahora se ha hecho mención: la sustancia corpórea y la sustancia espiritual. Pero todavía hemos de considerar algún otro tipo de sus-

tancia, y ampliar, en consecuencia, la analogía de la sustancia a todos sus modos, determinando además la clase de analogía de que se trata.

La primera división de la sustancia, que ya se encuentra, por lo demás, en ARISTÓTELES, es la que distingue entre sustancia "primera" y sustancia "segunda". La sustancia primera es sencillamente la sustancia individual, la que, determinada tanto genérica como específicamente, tiene también esa última concreción que es la estricta individualidad, y que hace que tal sustancia sea esta y se distinga numéricamente de todas las demás, incluso de las demás de su misma especie. En cambio, la sustancia segunda es la sustancia universal, con algún grado o tipo de universalidad, sea ésta específica (lo común a todos los individuos de la misma especie), sea genérica de menor o mayor amplitud (lo común a todas las especies de un mismo género, o a todos los géneros próximos dentro de un género mayor o más amplio).

Es claro que la sustancia segunda, considerada como tal, o sea, como segunda o universal, no puede existir realmente, pues sólo lo individual existe. En consecuencia, la capacidad para existir en sí, que compete a toda sustancia, está en la sustancia segunda mediatizada o condicionada. Tiene ciertamente la capacidad (mediata) de existir en sí, pero no en cuanto sustancia segunda, sino en cuanto sustancia sin más, la cual, además de ser universal y abstracta por la acción del intelecto, puede ser también individual y concreta. En cambio, la capacidad para existir en sí le compete de un modo inmediato a la sustancia primera. Por ello ésta realiza con mayor plenitud y propiedad la definición de sustancia, y es el primer analogado de la sustancia, cuando se la compara con la segunda.

Por su parte, la sustancia primera se divide, antes que nada, en sustancia "finita" y sustancia "infinita". Pues, dado que el Ser supremo es algo que existe en sí y no en otro, puede sin duda ser concebido como sustancia, aunque con alguna salvedad. En primer lugar no se le debe definir como aquello a lo que le "compete existir" en sí y no en otro, sino como aquello que "existe" en sí de modo necesario, y cuya existencia se identifica realmente con su esencia. Además, la sustancia infinita no es "sujeto" de accidentes, ni puede serlo, por lo que tampoco puede ser llamada estrictamente "sustancia" (al menos en su sentido etimológico, pues no está debajo de nada). En cambio, la permanencia, la autosuficiencia y la unidad le convienen a la sustancia infinita del modo más eminente y pleno: su permanencia es eterna, su autosuficiencia, absoluta, tanto en el orden del ser como en el orden del obrar, y su unidad, la mayor que cabe, pues se trata de la unidad de simplicidad más completa. Así, en algún aspecto, la sustancia infinita es la más plenamente sustancia, pero en otro aspecto, concretamente como sujeto o sustentáculo de accidentes, no lo es en modo alguno.

En cuanto a la sustancia finita, ya se dijo que se dan dos tipos de ella, a saber, las corpóreas y las espirituales; pero también se dan –debemos añadir aho-

ra– las sustancias compuestas de espíritu y materia, como lo son las sustancias humanas. El hombre, en efecto, es una sustancia constituida por la íntima unión de una materia prima y una forma sustancial que, por informar a un cuerpo vivo, es alma o principio de vida, y que además es espíritu. Esto quiere decir que la forma sustancial del hombre, es decir, su alma, no agota su cometido en informar a esa materia, o en animarla o vivificarla, sino que trasciende dicha función, y así puede seguir existiendo y obrando separadamente del cuerpo o de la materia prima a la que informa. La forma sustancial del hombre es a la vez alma y espíritu, alma en cuanto anima o vivifica a la materia, y espíritu en cuanto sobrepasa a esa misma materia y la trasciende con mucho. En cuanto forma sustancial confiere al hombre el ser hombre y el ser animal y el ser viviente y el ser cuerpo y el ser sustancia; pero en cuanto espíritu le confiere el ser persona, el ser inteligente y libre y el participar de la inmortalidad.

De aquí que el ser de la sustancia humana es propiamente el ser de su alma, que se comunica al compuesto o se retira de él, pero que nunca se separa de la misma alma, dada su índole espiritual. En las demás sustancias corpóreas, el ser sustancial por el que subsisten en sí mismas, no es un ser de la sola forma sustancial, ni menos todavía de la sola materia prima, sino un ser del compuesto, del σύνολον, y por ello, si el compuesto se rompe o se deshace, se deshace también el ser sustancial en cuestión. Pero este no es el caso de la sustancia humana, pues, como acabamos de decir, si el alma del hombre está informando de hecho a su cuerpo, el ser del alma se comunica al cuerpo, y éste (el cuerpo) existe entonces por él y con él, pero si el alma se separa del cuerpo, el ser del alma sigue adherido indisolublemente a dicha alma, y por ello ésta es inmortal.

Por lo demás, como el obrar acompaña al ser y el modo de obrar al modo de ser, las operaciones de la forma sustancial del hombre, mientras el cuerpo y el alma están unidos, serán las operaciones correspondientes a una sustancia corpórea, viviente, sensitiva y racional, pero cuando el alma se separe del cuerpo las operaciones de dicha alma serán las propias de una sustancia enteramente espiritual, entender y querer.

En resumen, la sustancia humana ocupa un lugar intermedio entre las sustancias espirituales finitas y las sustancias corpóreas; y por ello encierra en sí las perfecciones esenciales de los dos extremos entre los que se encuadra. Razón por la cual se ha llamado al hombre "microcosmos", mundo en miniatura, síntesis y compendio de la creación entera.

Y volviendo ahora a la cuestión de la analogía de la sustancia, debemos decir:

Primero, que entre la sustancia primera y la sustancia segunda existe una analogía de atribución extrínseca, cuyo primer analogado es la sustancia primera, que realiza intrínsecamente la definición de sustancia (aquello a lo que le compete existir en sí), mientras que su analogado secundario y extrínseco sería

la sustancia segunda, a la que, en cuanto tal, no le compete existir en sí, pero que se relaciona con la sustancia primera como lo abstracto se relaciona con lo concreto, o como lo universal se relaciona con lo individual, o como el ser mental o intencional se relaciona con el ser real o natural.

Segundo, que dentro de las sustancias primeras, se da también una analogía de atribución, pero en este caso intrínseca. Y aquí, y si se atiende a lo más esencial de la sustancia que es su existencia en sí, es claro que el analogado supremo se encuentra en la sustancia infinita, en Dios, mientras que sus analogados secundarios, pero intrínsecos, son las sustancias espirituales, primero, las sustancias corpóreas y espirituales a un tiempo, o sea, las sustancias humanas, en segundo lugar, y por último, en tercer lugar, las sustancias meramente corpóreas. Mas la diferencia entre la sustancia infinita y todas las otras, las finitas, es muy profunda, porque hay muchos rasgos de éstas, que no pueden encontrarse en aquélla, siendo el más sobresaliente el que la sustancia infinita tiene el ser por sí y no solamente en sí, y el que no le conviene a ella el ser sujeto o sustentáculo de accidentes. En cambio, todas las sustancias finitas coinciden en estas dos cosas: en que tienen el ser recibido, no por sí mismas, y que son sujetos de accidentes. Por eso la analogía entre todas las sustancias finitas es más estrecha, conservando, por supuesto, el orden general establecido antes.

Tercero, por último, que también las sustancias primeras, y especialmente las finitas, son análogas con analogía de proporcionalidad propia, pues se pueden establecer relaciones entre sí semejantes como éstas: la sustancia puramente espiritual es a su ser, como la sustancia humana es al suyo, y como las sustancias puramente corpóreas lo son a sus respectivos seres. Y forzando o haciendo más lata la analogía, también se puede decir que la sustancia infinita es a su ser lo que las distintas sustancias finitas lo son a los suyos, aunque aquí tengan que reconocerse diferencias muy profundas.

8. La cuestión de la existencia extramental de la sustancia

No debemos terminar esta lección sin hacer referencia a la negación empirista de la existencia extramental de la sustancia, así como a la postura de KANT en este punto.

La tesis del empirismo en general, y, de manera especial, la de su máximo representante, D. HUME, es que eso que conocemos con el nombre de "sustancia" no es otra cosa que la representación mental, formada a nivel de la imaginación y de la memoria, del conjunto de "impresiones" sensibles, que, en determinadas situaciones, se nos muestran invariablemente unidas. Se trata de una cierta conjunción de "impresiones" puramente fáctica, aunque permanente, a

través de un lapso de tiempo más o menos largo. No, desde luego, debida a algún fundamento extramental, es decir, a un sujeto real en el que inhiriesen los accidentes, asimismo reales, a los que tales impresiones se refieren. Esa conjunción sólo se debe a la ley de asociación por contigüidad de los fenómenos psíquicos, puesto que esa contigüidad de tan variadas impresiones en el conjunto que llamamos "sustancia" se reitera, sin fallos, a través de un buen período de tiempo.

Por lo demás, esa tesis no se refiere sólo a las llamadas sustancias "materiales", y a las impresiones de la sensibilidad externa, sino que también tiene cumplida aplicación a la supuesta sustancia del propio "sujeto cognoscente" y a los datos de la sensibilidad interna. Como realidad extramental hay que negar toda sustancia, tanto externa como interna. En ambos casos todo se reduce a una conjunción de impresiones, bien de fenómenos externos, bien de fenómenos internos. Ni hay sustancias en el "mundo exterior", ni tampoco nuestro propio "yo" es sustancia alguna. Es la conclusión del puro fenomenismo.

No cabe duda de que esta tesis es congruente con la postura "empirista", o sea, la que niega la existencia en nosotros de un conocimiento intelectual, esencialmente distinto y superior al conocimiento sensitivo. Pues es evidente que el conocimiento sensitivo es incapaz de aprehender eso que llamamos "sustancia" o "sujeto de inhesión" de los accidentes. La sustancia es algo inteligible, pero no sensible, y por tanto sólo el intelecto, como facultad cognoscitiva esencialmente distinta del sentido, puede captarla, y afirmarla como realmente existente. La conclusión fenomenista es obligada para el empirismo.

Pero veamos ahora la posición de KANT, que niega también la existencia extramental del "concepto" de sustancia. Para dicho autor se trata de una "categoría" o concepto puro del intelecto, de la que nosotros, los hombres, tenemos necesidad para ordenar los fenómenos, tanto externos como internos, de la sensibilidad. Pero no se trata de una necesidad "objetiva", sino tan sólo "subjetiva", es decir, de una "representación" meramente subjetiva (o si se quiere mejor, intersubjetiva, puesto que es común a todos los hombres), mediante la cual podemos elevar a nivel intelectual unos datos inconcusos de la intuición empírica, que carecen en absoluto de inteligibilidad. Y concretamente, el contenido de esa "representación" es el de un substrato permanente o estable en medio de las múltiples mutaciones de las cosas, que la propia experiencia nos revela; no, por tanto, el de una esencia a la que le compete existir en sí y no en otro, como hemos visto en la definición de la sustancia. Pero de esta manera no se supera el fenomenismo. Esa apelación al intelecto, más allá de los datos empíricos, no nos implanta en la realidad, sino que, más bien nos aleja de ella y nos aísla dentro de la propia subjetividad; aunque se trate de una subjetividad común y no meramente individual.

XVI

LA NOCIÓN DE ACCIDENTE

1. Accidente lógico y accidente real

La palabra castellana "accidente" viene de la latina *accidens*, que es participio activo del verbo *accidere*. El sentido de este verbo es el de "sobrevenir" o "acontecer"; por lo cual "accidente" significa propiamente lo que sobreviene o acontece.

En el lenguaje ordinario se suele restringir bastante ese sentido general, y así se suele denominar "accidente" a un suceso desgraciado e imprevisto que afecta gravemente a una persona (por ejemplo, un "accidente" de circulación). Sin embargo, en otros giros del lenguaje, se conserva aquel sentido más amplio, sobre todo en lo que se refiere al adjetivo "accidental", derivado de "accidente". Lo accidental es lo que sobreviene a una cosa sin alterarla esencialmente, y que, por tanto, bien puede prescindirse de ello. Así lo accidental se contrapone a lo esencial.

Pues bien, el accidente puede ser entendido en un sentido lógico y en un sentido real. En un sentido lógico es aquel predicado que se atribuye a un sujeto de modo contingente, de suerte que lo puede tener o no tener el sujeto en cuestión, sin que éste varíe esencialmente. Así el que un hombre esté triste o alegre no afecta esencialmente al hombre en cuestión, y por eso se atribuye a él de modo accidental.

En cambio, en sentido real el accidente es lo que está ordenado a existir en otro, en una sustancia, como en su sujeto de inhesión, y ello con independencia de que se trate de algo ligado de modo necesario a la sustancia en la que inhiere, o ligado a ella de modo contingente. Por ejemplo, la facultad de entender es un accidente del hombre, pero un accidente necesario, mientras que un determinado acto de entender, que, por supuesto, es también un accidente del hombre, es un accidente contingente.

Registrada esa diferencia, que se da sin duda en el orden real, la repercusión que ella comporta en el orden lógico es la distinción entre "propiedad" y "accidente". En el orden real tan accidente es en el hombre la facultad de entender

como un determinado acto de entender, aunque la facultad de entender se de en el hombre de modo permanente e inseparable, y el acto de entender, de modo pasajero y fácilmente separable. Pues bien, cuando el accidente se atribuye lógicamente, como predicado de un juicio, al sujeto en el que radica, si se trata de un accidente inseparable, la atribución es de una "propiedad", y si se trata de un accidente separable, la atribución es de un mero "accidente". Por eso, el accidente "real", puede, en el orden lógico, comportarse, bien como mero accidente (esto sería el accidente "lógico"), bien como propiedad.

Por lo demás, en castellano disponemos de dos verbos atributivos, el verbo "ser" y el verbo "estar". Y en el uso ordinario de nuestro idioma el empleo de uno u otro de estos dos verbos atributivos marca muchas veces la diferencia entre lo que se atribuye a un sujeto como propiedad (o también como nota esencial) y lo que se le atribuye como accidente. Así decimos de un hombre que "es" libre (la libertad es una propiedad del hombre), y que "está" alegre (la alegría es un mero accidente, un accidente contingente).

2. Naturaleza del accidente real

Centrándonos ahora en el accidente real, que es el que más interesa a la Metafísica, nos preguntaremos, en primer lugar, por su naturaleza o esencia. Y como la esencia es lo expresado en la definición correspondiente a ella, nos planteamos antes que nada el problema de la definición del accidente real.

¿Cómo definir al accidente real? Recordando las precisiones que ya se hicieron en orden a definir correctamente a la sustancia, digamos que "accidente es aquella esencia a la que le compete existir en otro como en su sujeto de inhesión".

Decimos "aquella esencia", porque la definición se refiere a la esencia, y porque el existir mismo del accidente no puede entrar en su definición, como tampoco el existir de la sustancia puede entrar en la definición de la misma.

Por eso se continúa diciendo que se trata de una esencia "a la que le compete existir en otro"; no como la esencia de la sustancia, a la que le compete existir en sí y no en otro. Porque la esencia accidental no es indiferente al modo de existir que puede actualizarla. Está, por el contrario, ordenada a existir de esa especial manera, que es el existir "accidental", o el existir en otro, y no es posible que exista en sí.

Por lo demás, ese existir "en otro" debe ser entendido como el existir en "un sujeto de inhesión". No se trata, pues, de su necesaria "ubicación" en un lugar, o de su colocación o integración en un todo compuesto, ya como una parte cuan-

titativa, ya como una parte o elemento sustancial. El accidente necesita de un sujeto de inhesión, pues no puede él constituirse en tal sujeto, y sólo los sujetos individuales pueden existir de suyo y sin más. Por tanto, si el accidente careciera de sujeto en el que existir, no existiría nunca de hecho.

Es verdad que hay varias modalidades de accidente, análogas entre sí, y no es lo mismo el accidente cantidad, que el accidente cualidad, o el accidente relación, etc.; pero hay algo que es común a todas esas modalidades de accidentes, y es la ineludible exigencia, si es que existen, de existir en un sujeto de inhesión. De aquí que la definición propuesta valga para todos los accidentes.

3. El ser del accidente

A diferencia del existir propio de la sustancia, que es un existir en sí, o sea, un subsistir, el existir del accidente no es en modo alguno un subsistir, sino un inherir; el accidente existe en la sustancia y por la sustancia, y esta es su nota propia y distintiva.

Ya vimos que la existencia de la sustancia era también una persistencia, o sea, una subsistencia persistente, pero esta otra nota no pertenece con exclusividad a la sustancia, pues hay accidentes que son "persistentes", pues duran tanto como dura la sustancia en la que inhieren. Son los accidentes llamados "propios", que no son adventicios, o que no resultan en una sustancia en virtud de la acción que sobre ella ejercen otras sustancias exteriores, sino que emanan de la misma sustancia en la que inhieren, en virtud de las mismas exigencias intrínsecas de esa sustancia, como complementos necesarios suyos.

Por lo demás, estos accidentes persistentes y propios no son exclusivos de un solo tipo de sustancias, por ejemplo, de las espirituales, sino que también se encuentran en las sustancias materiales. Sin embargo, la diferencia es grande, porque los accidentes propios de las sustancias espirituales, como pueden ser el intelecto y la voluntad, acompañan siempre a la sustancia en la que inhieren, y esto en un doble sentido, en tanto que duran siempre, sin límite temporal alguno, porque también duran siempre las sustancias en las que radican, y además, en tanto que se trata siempre de los mismos accidentes numéricamente idénticos, y no sólo específicamente. En cambio, los accidentes de las sustancias materiales, ni duran siempre, porque tampoco duran indefinidamente sus sustancias, ni aunque se mantengan tanto como duran sus sustancias, la permanencia de ellos es, las más de las veces, sólo específica, no numérica. Así, por ejemplo, la cantidad, la figura, la ubicación, etc. acompañan siempre a toda sustancia corporal, pero no la misma cantidad o figura o ubicación, numéricamente consi-

deradas, sino sólo específicamente, es decir, alguna cantidad, figura o ubicación, sea la que sea.

Por lo demás, la existencia de los accidentes no debe ser considerada como "adherencia", sino como "inherencia", según hemos dicho. El accidente no es algo que esté simplemente "pegado" a la sustancia, adherido a ella, aunque, por supuesto, dependiente de ella, como puede estar, por ejemplo, la yedra adherida a un árbol. Se trata de algo mucho más íntimo y más dependiente. Porque los accidentes no tienen existencia propia, sino que la reciben de la sustancia; es la sustancia la que se la presta, y nunca para que sea el propio accidente el que detente tal existencia, sino que esa existencia, que es inherencia, en tanto actualiza al accidente en cuanto el accidente está siendo sustentado por la sustancia.

Por eso algunos han afirmado que no hay más ser o existir que el ser o el existir sustancial. En cierto sentido eso es verdad, porque sólo la sustancia existe propiamente, ya sea en sentido absoluto o "simpliciter", ya sea en algún aspecto determinado o "secundum quid". En sentido absoluto, decimos que la sustancia existe cuando detenta el ser sustancial que le es propio; y, en algún aspecto determinado, decimos que la sustancia existe cuando ella misma detenta (ella misma, no los accidentes) el ser correspondiente a las determinaciones accidentales que la completan. O sea, que la existencia sustancial hace a la sustancia simplemente ser, y las existencias accidentales la hacen ser de esta manera o de la otra, pero bajo el supuesto de que la sustancia ya existe, y de que es ella la que propiamente existe, como único sujeto adecuado del existir, en cualquiera de sus modalidades.

En resumidas cuentas. Es indudable que no existen sólo las sustancias puras y desnudas. También existen los accidentes. Pero éstos sólo existen como complementos de las sustancias, y con una existencia totalmente dependiente y prestada, que las propias sustancias confieren a los accidentes y mientras se la están confiriendo; o sea, que los accidentes sólo existen y pueden existir en la sustancia y por la sustancia que los sustenta.

4. La sustancia como causa de los accidentes

Por esta razón, la relación que la sustancia guarda con sus accidentes propios es semejante a la que una causa cualquiera guarda con sus efectos. Y decimos semejante, no igual, porque no se trata de que la sustancia sea propiamente causa, *stricto sensu*, de sus accidentes, sino de que se comporta con ellos al modo de una causa; y además, en una triple forma, a saber, como causa eficiente, como causa material y como causa formal.

Escribe a este respecto SANTO TOMÁS: "el sujeto (o la sustancia) es causa de los accidentes propios, ya causa final, ya en cierto modo activa, ya también material en cuanto es receptiva de los accidentes"[1].

Es decir que la sustancia es causa eficiente o activa de sus accidentes, pero "en cierto modo", pues no se trata aquí de una producción propiamente dicha, sino de cierta dimanación o resultancia. Y de parecida manera hay que decir que la sustancia es causa final de sus accidentes, en cuanto que éstos se ordenan enteramente a la sustancia; y es causa material de sus accidentes (en el sentido de "materia in qua") porque la sustancia sustenta o sostiene a los accidentes que en ella inhieren. Por todo lo cual ha podido escribir también SANTO TOMÁS: "la sustancia es el fundamento y la base de todos los otros entes", es decir, de los accidentes[2].

Si se pregunta, pues, por el origen de los accidentes habrá que distinguir, en primer lugar, si se trata de accidentes propios de una sustancia, o que surgen en ella por la sola virtud de la misma, o si se trata de accidentes extrínsecos, que advienen a una sustancia en virtud de la actividad transitiva de otra sustancia distinta. Y para explicar los primeros basta con recurrir a la propia sustancia en la que tales accidentes inhieren. En efecto, es esa misma sustancia la que, comportándose "como si fuera una causa eficiente", produce en sí misma sus accidentes, pero no con una producción propiamente dicha, pues los accidentes surgidos tampoco son efectos propiamente tales, sino con una emanación o resultancia natural. En cambio, cuando se trata de accidentes extrínsecos, su origen hay que ponerlo claramente en la actividad transitiva o productiva de otra sustancia distinta, y respecto de ésta es evidente que los accidentes en cuestión son verdaderos efectos.

Y si se pregunta que cuál es la causa final de los accidentes hay que decir que, en general, lo es la misma sustancia que los produce, ya sea en sentido estricto, ya sea en sentido lato. Así, si se trata de los accidentes propios de una sustancia, la causa final de ellos es la misma sustancia que los produce, o mejor, de la que brotan o se originan, pues, como ya se ha dicho, que no hay aquí una producción en sentido estricto, sino cierta emanación. Y si se trata de los accidentes extrínsecos de una sustancia, su causa final está de suyo, no en la propia sustancia en la que inhieren, sino precisamente en la otra sustancia, es decir, en la que los produce y hace surgir en la primera; aunque esto no obste para que, una vez que existen en una determinada sustancia, puedan estar también ordenados al fin de la sustancia en la que radican.

Finalmente, si se pregunta por la causa material de los accidentes, habrá que decir que dicha causa hay que tomarla siempre en el sentido de "materia in

[1] Tomás de Aquino, *STh* I q77 a6 ad2.

[2] Tomás de Aquino, *In III Sent* dist23 q2 a1 ad1.

qua", o sea, como sujeto de inhesión, y entonces es claro que dicha causa material lo es siempre la sustancia que sustenta, en cada caso, a los accidentes en cuestión, sea cual sea la sustancia que los haya producido, o de la que hayan emanado.

5. Breve esquema de la división de los accidentes

La primera y más conocida división de los accidentes la tenemos en el libro de *Las Categorías* de ARISTÓTELES, y es la siguiente: Cantidad, Cualidad, Relación, Acción, Pasión, Lugar, Tiempo, Situación y Hábito. Nueve en total.

Pero acerca de esa tabla deben hacerse, en primer lugar, dos observaciones. La primera es que hay consignados en ella algunos tipos de accidentes que no convienen a todas las sustancias, sino solamente a las corpóreas. Los tipos de accidentes que convienen a todas las sustancias son solamente tres: la Cualidad, la Relación y la Acción. Por tanto, los otros seis: la Cantidad, la Pasión, el Lugar, el Tiempo, la Situación y el Hábito, convienen exclusivamente a las sustancias corpóreas.

La segunda observación es ésta, que dentro mismo de cada uno de esos tipos o géneros de accidentes, todavía se pueden encontrar otras divisiones, y de esas divisiones algunos miembros pueden asimismo convenir a todas las sustancias, mientras que otros sólo pueden convenir a las sustancias corpóreas. Veámoslo, al menos en sus líneas generales.

La Cantidad en sentido propio, que es la Cantidad dimensiva, se divide a su vez en Cantidad Continua y Cantidad Discreta o Dividida. Concretamente, la cantidad continua es la extensión, mientras que la discreta es el número (más en concreto, el número que resulta de dividir la extensión, y que por ello sólo es aplicable a los seres corpóreos).

Pero la cantidad se puede tomar también en un sentido lato, aplicándola a los distintos grados de una perfección que se da con mayor o menor plenitud. Ese "más y menos" no es entonces meramente dimensivo, sino "intensivo". A dicha cantidad se la suele llamar "cantidad intensiva ó de virtud", y entonces la cantidad no se confina en el plano de los seres corpóreos, sino que puede atribuirse también a los seres espirituales. Y lo mismo ocurre con el número, cuando no se reduce a la mera multiplicidad de seres individuales provenientes de la división de un todo integral en sus partes cuantitativas

Por lo que se refiere a la Cualidad, ésta se divide en cuatro subgéneros que son: primero, la Potencia (activa) y la Impotencia (potencia activa sólo incoada); segundo, el Hábito y la Disposición; tercero: la Cualidad Pasible y la Pa-

sión, y Cuarto: la Figura y la Forma. En cada una de esas parejas, el primer término se refiera a una modalidad de la cualidad que se da en grado perfecto, y el segundo, a esa misma cualidad, pero en grado imperfecto. Así, la potencia expresa la capacidad de obrar plenamente desarrollada, mientras que la impotencia designa esa misma capacidad de obrar, pero todavía poco expedita, sólo incoada; el hábito es más perfecto que la simple disposición, porque aquél es estable y ésta mudable y fácilmente admisible; la cualidad pasible, precisamente por ser también estable es más perfecta que la pasión, que es movediza; finalmente, la figura expresa la configuración acabada de una cosa, mientras que la forma se toma aquí por cualquier límite externo de la cantidad.

Pues bien, es claro que no todos estos tipos de cualidades convienen a todas las sustancias. La potencia y el hábito (convenientemente adaptados para cada caso) sí que pueden encontrarse en las sustancias corpóreas y en las espirituales, pero la pasión y la figura es claro que sólo se dan, en sentido propio, en las sustancias corpóreas.

Por lo que hace a la Relación lo primero que hay que decir es que se divide en relación real y relación de razón; y dentro de la relación real, las distintas especies de ellas dependen de los fundamentos en que se apoyan. Por ejemplo, la causalidad es fundamento de muchas relaciones; pero como hay varios géneros de causalidad, también por aquí se multiplican las relaciones: relaciones de originación (fundadas en la causa eficiente), relaciones de destinación (basadas en la causa final), relaciones de imitación (apoyadas en la causa ejemplar), etc.

Por lo demás, como ya vimos en la Lección VIII, las relaciones que enlazan unas determinadas cosas con otras, y todas ellas con un principio al que hacen necesaria referencia, dan lugar al orden, en sus diversas modalidades, que puede así entenderse como un cierto sistema de relaciones.

Por lo que se refiere a la Acción, ya nos hemos ocupado de ella en la Lección XIII. Como vimos allí, puede tratarse de la actividad transitiva (que es la acción propiamente dicha) y de la actividad inmanente (o sea, la operación). La actividad transitiva, al menos incoativamente considerada, puede encontrarse en todas las sustancias, tanto en las corpóreas como en las espirituales. Pero la actividad inmanente no se puede encontrar en todas las sustancias, pues las sustancias que la llevan a cabo deben tener, al menos, algún grado de vida, aunque sólo sea la vida vegetativa. Por consiguiente, las sustancias no vivientes no pueden llevar a cabo actividad inmanente alguna.

Los demás accidentes, como ya dijimos, están confinados en el mundo de las sustancias corpóreas; y no vamos a entrar aquí en su consideración pormenorizada.

6. Existencia extramental de los accidentes

La misma cuestión que hemos planteado en la lección anterior, a propósito de la existencia extramental de la noción de sustancia, puede plantearse también en relación con los accidentes. Y es que, de hecho, en el momento mismo en que se niega la realidad extramental de la noción de sustancia, queda completamente en entredicho la noción de accidente. ¿Cómo es posible que existan los accidentes si se niegan, si no existen, las sustancias en las que necesariamente han de inherir?

Planteadas así las cosas, sólo caben, en este punto, dos posibles salidas: o bien se absolutizan los accidentes, haciendo de ellos otras tantas sustancias, o bien se niega la realidad extramental de los accidentes, haciéndolos simplemente "objetos", puros "objetos", presentes sólo "ante" una conciencia, y no propiamente "en" ella. La primera solución es la que propone el "actualismo" en sus distintas formas, mientras que la segunda es la que sostiene el "inmanentismo", en sus varias modalidades.

La postura del "actualismo", como explicación de la existencia de accidentes sin sustancia alguna, puede tomar, y ha tomado, estas dos formas: el "movilismo" y el "activismo", en correspondencia, justamente, a los dos tipos de actos, que están en la línea de los accidentes: el movimiento sucesivo y la actividad (sea transitiva o inmanente).

El "movilismo" se remonta a HERÁCLITO, quien reduce toda la realidad al puro fluir del cambio, un cambio sin sujeto ni término. Pero la postura del pensador griego ha tenido muchos seguidores, sobre todo en la filosofía contemporánea, entre los negadores de la sustancia, a la que se rechaza por considerarla un peso muerto, y un obstáculo insuperable para admitir la movilidad de lo real.

También el "actualismo" tiene el mismo origen: el considerar a la sustancia como expresión del puro inmovilismo, o de la negación y el desplazamiento de lo dinámico por lo estático. Se supone que la actividad (y más todavía si se trata de la actividad libre) es incompatible con la estática permanencia del ser sustancial, y, en consecuencia, se niega a la sustancia, para salvaguardar la innegable realidad del movimiento y de la acción.

Pero es imposible que el movimiento y la acción sean sustancias, y es también imposible que sin la sustancia exista algo que no lo sea, porque lo que no existe en sí, necesariamente ha de existir en otro, o no existir en absoluto. Y es que si la sustancia es el fundamento y la base de toda realidad, ninguna realidad no sustancial puede existir sin la sustancia.

Desde luego cabe también afirmar (y es la salida por la que otros optan), que, si al rechazar la realidad de la sustancia, se quedan sin fundamento el movimiento y la acción, éstos, sin embargo, pueden seguir siendo, al menos, "ob-

jetos" del pensar. Si no se dan en la realidad, se darán al menos en la conciencia, o mejor "ante" ella, y así se llega al "inmanentismo", ya sea de signo "empirista", ya sea de signo "racionalista" o "idealista". Pero este error todavía es más grave que el anterior.

XVII

LA NOCIÓN DE CAUSA EFICIENTE

1. Introducción general

Antes de adentrarnos en el estudio de la noción de causa eficiente, parece oportuno decir algo acerca de la noción de causa en general, y de la división fundamental de las causas.

La causa, en general, tiene mucho que ver con la noción de "principio", término cuyo significado suele definirse como "aquello de lo que algo procede de cualquier modo que sea". Tomado con esa amplitud, el principio puede dividirse en "real" y "lógico", siendo el principio real aquel ser del que procede otro ser, y el lógico, aquel conocimiento del que procede otro conocimiento. No nos vamos a detener aquí en los principios lógicos, de los que habremos de ocuparnos largamente en la segunda parte de esta obra. Pero sí de los principios reales, dentro de los cuales está la causa.

Así, pues, una primera aproximación a la noción de causa puede ser la de concebirla como un principio real, y real en un doble sentido, a saber, que el propio principio sea real y que lo que procede de él sea también real: un principio real (un ser) del cual procede algo también real (otro ser). Pues bien, si esa procedencia de un ser respecto de otro ser entraña dependencia o subordinación del segundo ser respecto del primero, tenemos con ello todo lo que constituye el núcleo central de la noción de causa.

Porque podría darse el caso de que un ser procediese de otro ser y que no fuera dependiente de éste. Todo sería cuestión de explicar (o de llegar a entender) convenientemente qué modo de proceder sería ese[1]. Sin embargo, en el

---

[1] Fuera de la Filosofía, en el ámbito de la Teología Sagrada, conocemos la existencia, en el seno de la Divinidad, de una Trinidad de Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y de esas tres Personas el Padre es Principio sin principio, el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Pero como los tres son Dios, y Dios no depende en el ser de nada ni de nadie, no puede con verdad decirse que el Padre sea causa del Hijo y que los dos sean causa del Espíritu Santo. A su modo y manera el Padre es principio del Hijo, y los dos son principio del Espíritu Santo. Es tal vez el único ejemplo que se puede poner de un principio real que no es causa.

caso de la causa, lo que procede de ella es siempre algo real que depende realmente de la misma. En consecuencia puede definirse a la causa en general como: "el principio real del cual algo procede con dependencia en el ser".

Ahora bien, la noción general de causa, tal y como se presenta en nuestra experiencia ordinaria, admite una cuádruple división, a saber: causa eficiente, causa final, causa material y causa formal, y en todos los casos, a lo que procede de cada uno de esos tipos de causas se les llama "efectos", aunque con sentidos diferentes y acomodados a cada tipo de causalidad.

A su vez, y en relación con sus correspondientes efectos, las cuatro causas enumeradas se dividen en dos grupos: las causas extrínsecas, es decir, exteriores a los efectos que de ellas resultan y productivas de éstos, y las intrínsecas, o sea, interiores a sus efectos y constitutivas de los mismos. Y resulta que esta subdivisión atañe a las cuatro causas del siguiente modo: la causa eficiente es siempre extrínseca y productiva; la causa final es también extrínseca y productiva; la causa material es, en cambio, intrínseca y constitutiva, y la causa formal es también, en primer lugar, intrínseca y constitutiva, pero existe también, en segundo lugar, la causa formal extrínseca (llamada también causa ejemplar) que, a semejanza de las causas eficiente y final es asimismo extrínseca y productiva.

Vamos, pues, a ocuparnos, en ésta y en las lecciones siguientes, de todas esas modalidades de la causalidad, comenzando por la causa eficiente.

2. La esencia de la causalidad eficiente

Hay que comenzar aquí por decir que en el lenguaje ordinario el término "causa" se refiere casi exclusivamente a este tipo de causalidad que llamamos "eficiente", y aún a uno sólo de sus sentidos propios, a saber, el que corresponde a la causa "principal". Porque no solemos llamar causas a los "instrumentos", que son causas eficientes en sentido derivado; y, por supuesto, tampoco solemos llamar causa al "fin", ni menos todavía a la "materia" ni a la "forma intrínseca", ni finalmente a la "forma extrínseca o ejemplar". Se trata de una reducción que se ha producido en el ámbito semántico de la palabra "causa", pero que no descalifica el uso más amplio que hacemos aquí de la misma, dentro de una tradición filosófica que se remonta al mismo ARISTÓTELES.

Una primera descripción de la causa eficiente es la que la concibe como la que produce algo a partir de algo: "produce" (de *pro-ducere*), es decir, lleva a algo a un cierto término o acabamiento, y lo "hace" (de *facere*) a partir de un "inicio" (*ex*); de donde resulta *ef-ficere*, efectuar, hacer efectivo, o sea, actuar como causa "eficiente".

ARISTÓTELES define a la causa eficiente como "aquello de lo que, ante todo, proviene el cambio"[2]; definición que recoge lo esencial de la descripción anterior, que se apoya, más bien, en las etimologías de "producir" y de "hacer" o "efectuar". Y es que todo cambio supone ciertamente algo que cambia, es decir, que pasa de un cierto poder ser a ser actualmente, pero también supone un principio activo del cambio, algo que "hace cambiar" a lo que cambia. Por eso también dice ARISTÓTELES que "todo lo que se hace, se hace algo (término del cambio), de algo (principio pasivo del cambio) y en virtud de algo (principio activo del cambio)"[3]. Con lo que se echa de ver que en todo cambio hay siempre un término o fin (su acabamiento o culminación), y dos principios: uno pasivo (la materia o aquello de lo que algo se hace) y otro activo (la causa eficiente). Mas de esos dos principios es claro que el más importante o el que juega un papel primordial es la causa eficiente. De donde la conveniencia de la definición aristotélica para dicha causa: "aquello de lo que, de modo primordial, proviene el cambio".

Ahora bien, en dicha definición está implícito que la causa eficiente es un ser en acto, o más exactamente, una sustancia, que lleva a cabo una actividad, y en concreto, una actividad transitiva, es decir, una acción. Y a ese complejo de sustancia y acción es a lo que se llama también "agente".

Conviene, pues, dejar claro que la causa eficiente, propiamente dicha es el "agente", y no la acción sola, que no podría existir, ni tampoco la sustancia sola, que no sería, en sentido propio, "agente". La causa eficiente es el agente en tanto que tal, o sea, la sustancia capaz de actuar y que está realmente actuando, que está llevando a cabo una acción.

Y también de modo implícito la noción de agente está suponiendo la de paciente, como la noción de acción supone la de pasión. Porque no podría darse una efectiva "causación", si no se diera también, a la par, una actual "efectuación"; y como dicha efectuación tiene que ser necesariamente un cambio, y un cambio no puede darse ni concebirse sin un sujeto del cambio, sin una materia (ya sea primera, ya sea segunda) de la que o en la que algo se hace, es claro asimismo que tiene que existir ese sujeto o materia del cambio, es decir, un sujeto paciente.

Pero tal vez con esto se está llegando a la conclusión de que la causa eficiente sólo puede encontrarse en las cosas creadas, y, en consecuencia, que no se puede atribuir a Dios dicha noción. Es esta una cuestión compleja que tenemos que resolver ahora.

---

2 Aristóteles, *Física*, III, 3.

3 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7 (Bk. 1032a14-15).

Por de pronto, es claro que, si se atribuye a Dios la noción de causa eficiente, habrá de hacerse con estas dos condiciones: primera, que se eliminen de ella todas las imperfecciones que sin duda entraña, si se la toma tal y como acaba de exponerse, y segunda, que nos sirvamos a fondo de la analogía, aprovechando todas las posibilidades que ofrece, pues ni la univocidad es aquí posible, ni tampoco serviría de nada la equivocidad.

Y comencemos por ver lo que podría aprovecharse de la definición anteriormente propuesta: "aquello de lo que, de modo primordial, proviene el cambio". Es claro que esa definición designa, ante todo, al agente, que, en las cosas creadas, es un concreto en el que entran, simultáneamente, como hemos visto, la sustancia individual y la actividad de esa sustancia. Pues bien, si esas dos "cosas" (mejor, elementos o principios), son distintas (realmente distintas) en las criaturas, en Dios, en cambio, han de ser idénticas. La noción de Agente divino implica necesariamente que en El sean idénticos el Ser, la Esencia y la Actividad. Pero, salvando esa simplicidad, no hay inconveniente, por esta parte, en decir que Dios es Agente.

Ahora bien, sabemos que la actividad es de dos tipos, la inmanente y la transitiva, la primera de las cuales es *ad intra* y la segunda, *ad extra*. La primera, la operación (sea de entender, sea de querer) no plantea problema alguno si la atribuimos a Dios, porque de suyo no entraña más que perfección. En cambio, la segunda, la acción, por su coimplicación con la pasión, que es un movimiento, plantea el problema de introducir en Dios, aunque sea de modo indirecto, una imperfección. ¿Qué decir al respecto?

Pues hemos de decir que si la actividad *ad extra*, la acción, entraña indirectamente una imperfección, también entraña, sin duda alguna, una perfección, que es la difusión o comunicación de la propia riqueza ontológica que se posee. Por ello, la actividad *ad extra* podrá atribuirse a Dios, si dicha actividad no es formalmente transitiva, sino inmanente, o sea, si es una operación (de entender y de querer) que asume, sin embargo, todo lo que hay de perfección en la acción, aunque sin ser formalmente acción. Con lo que se llega a la fórmula acuñada por los escolásticos al hablar de la Actividad divina *ad extra*: "es una actividad formalmente inmanente y virtualmente transitiva".

Pero ello también comporta que lo que procede de dicha Actividad no sea una pasión, o un cambio propiamente dicho, sino una emanación *sui generis*, en la que no se supone materia alguna, pues es "la emanación de todo el ser, a partir del puro no ser, y en virtud de la Causa primera, que es Dios", que es la definición clásica de la "creación" propiamente dicha.

Algunos han propuesto llamar a la "creación" "cambio metafísico", a diferencia del "cambio físico", que es el movimiento. Y se le puede llamar "cambio", aunque en sentido muy lato, porque supone un cierto "paso" del no ser al ser, en lo que, de algún modo, coincide con el movimiento. Concretando, el

"cambio físico" sería el paso del no ser en acto, aunque sí en potencia, al ser en acto, mientras que la creación sería el paso del no ser, sin más, del no ser absoluto, al ser sin más, que es siempre ser en acto. A lo que habría que añadir que ese "paso", en el cambio físico, es ciertamente algo real (un movimiento, una pasión), mientras que, en el cambio metafísico, no es más que un puro objeto de nuestro pensar, pues lo único real en la creación (pasivamente considerada) es el surgimiento instantáneo de un nuevo ser, sin materia precedente alguna, con una relación real de dependencia al Creador.

Y con todas estas precisiones y correcciones podría incluso servir, entendiéndola analógicamente, la definición de causa eficiente antes expuesta, es decir, "aquello de lo que, de un modo primordial (es decir, del modo más primordial que cabe, pues ni siquiera hace falta materia alguna), procede el cambio (entendiendo a éste en sentido metafísico, es decir, como creación pasivamente considerada)". Y, por supuesto, también puede aplicarse a Dios, de modo analógico, la noción de causa en general, a saber, "el principio real del cual algo procede con dependencia en el ser".

3. División de la causalidad eficiente

Por lo dicho hasta ahora, es manifiesto que la causalidad eficiente se divide, en primer lugar, en: Causa primera y causa segunda. La Causa primera, que es causa por esencia, es Dios, o el Agente primero; y la causa segunda, que es causa por participación, es cualquier causa creada.

En segundo lugar, la causa segunda se divide en causa directa o *per se*, y causa indirecta o *per accidens*, siendo la primera la que directamente influye en la producción de su efecto, y la segunda la que, sin influir directamente en el efecto que se le atribuye, influye en él de un modo indirecto, es decir, removiendo algún obstáculo que impide la acción de la causa directa.

En tercer lugar, la causa directa se divide en causa principal y causa instrumental, siendo la principal la que obra por sí misma, mientras que la instrumental obra sólo en virtud de la moción que recibe de la principal.

En cuarto lugar, la causa principal se divide en causa propia y próxima, y causa común y remota, siendo la primera la que ejerce su causalidad de modo más inmediato y eficaz que la segunda. Y también aquí conviene distinguir la causalidad propia de los agentes libres, es decir, los que obran mediante su intelecto y con dominio de sus propios actos, y la causalidad de los agentes naturales, o sea, los que obran por impulso natural y sin dominio de sus acciones.

En quinto lugar, la causa instrumental se divide en perfectiva y meramente dispositiva, estando a su vez la primera dividida en conjunta y separada, o sea, la que está permanentemente unida a la causa principal, como un órgano o potencia suya, y la que está unida con su causa principal sólo a veces, en las ocasiones en que es usada.

4. Analogía de la causalidad eficiente

A la vista de esta escalonada división de la causalidad eficiente resulta manifiesto que, entre los distintos miembros de la misma, se da una analogía, que es, en primer lugar, de atribución intrínseca.

En efecto, es claro que existe aquí un primer analogado, al que todos los demás se refieren y del que dependen, y es la Causa eficiente primera o el Agente supremo. Porque Dios, que es causa por esencia, es causa de todas las cosas y de todas las demás causas, y es la causa principalísima, y la que obra de manera más eficaz y completa, pues no necesita de presupuesto o materia alguna. Y todas las demás causas dependen enteramente de Ella, ya en su ser, ya en su mismo obrar. En su ser, porque les ha sido conferido, en último término, por la creación divina, y porque les es mantenido por la divina conservación; y en su obrar, porque ninguna causa creada puede efectivamente obrar sin el concurso divino.

Y después, en una escala descendente, se ordenan las otras causas, es decir, las causas segundas y por participación, comenzando por las causas principales, que son causas verdaderas y directas de su respectivos efectos y participan así, de modo más intenso, en la causalidad divina; y entre las causas principales están, antes que nada, los agentes libres, que son dueños de sus propios actos, y que, por tanto, obran por sí mismos, a diferencia de los agentes naturales que más bien obran empujados por su naturaleza.

Y después están las causas instrumentales, que son causas en sentido menos propio, pues tienen que ser manejadas o aplicadas a la acción por las causas principales que de ellas se sirven.

Finalmente están las causas indirectas que, propiamente hablando, ya no son causas, sino "condiciones", pues no influyen directamente en los efectos que se les atribuyen, sino que se limitan a eliminar los obstáculos que impiden la acción de las verdaderas causas. Por esta razón, se puede decir que la analogía entre las causas directas y las indirectas no es de atribución intrínseca, sino extrínseca, es decir, que las causas indirectas sólo pueden llamarse causas por denominación extrínseca.

Y si se comparan todas estas causas con sus correspondientes efectos, que son siempre efectos proporcionados a sus respectivas causas, se puede establecer también una analogía de proporcionalidad propia, según la cual se encontraría una relación, no igual, pero semejante, entre cada causa y el efecto, o efectos, que de ella resultan. Así, por ejemplo, puede decirse que la relación que existe entre las cosas naturales y Dios es semejante a la que existe entre las cosas artificiales y los hombres que las producen. O también que la relación que existe entre las causas segundas principales y la Causa primera es semejante a la que existe entre las causas instrumentales y las causas principales correspondientes. Y otras comparaciones de este tipo.

5. Existencia extramental de la causalidad eficiente

Conviene ahora examinar las negaciones más conocidas, o más debatidas, que se han dado en la Historia de la Filosofía respecto a la realidad de la de la causalidad eficiente.

En primer lugar están las negaciones "racionalistas", basadas en la aparente imposibilidad de explicar el "paso" de la acción desde el agente al paciente, como ocurre en los ocasionalistas y en LEIBNIZ. Pero de estas negaciones y de su refutación ya hemos hablado en la Lección XIII.

Y en segundo lugar están las negaciones "empiristas", que tienen su origen en la imposibilidad de percibir la causalidad eficiente mediante la sensibilidad. Esa imposibilidad es clara, pues la causalidad eficiente misma no es nada sensible, que pueda verse, u oírse, o tocarse, o ser aprehendida por cualquier otro sentido externo o interno. Podrá ser un "sensible indirecto", pero esa expresión lo que quiere indicar es que la facultad que propiamente aprehende lo que se denomina así es justamente el intelecto, aunque lo haga al mismo tiempo que los sentidos aprehenden ciertas cualidades sensibles que lo acompañan. De este modo, cuando percibimos sensiblemente el movimiento de una bola sobre la mesa de billar, su choque con otra bola, y el movimiento ulterior de esta segunda, tras el choque, el intelecto percibe, a la par, que el movimiento de la primera bola es la "causa" del movimiento de la segunda, y por eso decimos que se trata de un sensible "per accidens", pero de un inteligible "per se".

El empirismo, por tanto, que no admite en nosotros una facultad cognoscitiva, distinta y superior a los sentidos, a saber, el intelecto, que llega más allá y cala más hondo que los sentidos, tiene que negar la causalidad propiamente dicha, o reducirla a la mera "secuencia constante o uniforme" de un cierto sensible, llamado "consiguiente", respecto de otro llamado "antecedente", secuencia constante que es capaz de engendrar en nosotros un "hábito" cognos-

citivo, en virtud del cual "esperamos" que siempre que aparezca ese sensible antecedente, aparecerá inmediatamente después ese otro sensible consiguiente.

Al empirismo, por lo demás, le falta también reconocer que la aprehensión de la causalidad eficiente, cuando se considera a nivel intelectual, no se reduce a una mera representación conceptual, sino que es también una experiencia o una vivencia, cuyo alcance real es indudable. Así ocurre cuando experimentamos que, a impulso de un acto de querer, podemos aplicar nuestro intelecto a un acto de entender, o nuestra imaginación a un acto de imaginar (una vivencia de la causalidad que va desde algo interior a algo interior), y también ocurre lo mismo cuando, a impulso de un acto de querer, movemos nuestros brazos o nuestros pies (una vivencia de la causalidad que va desde algo interior a algo exterior), y finalmente sucede otro tanto cuando una punzada exterior sobre nuestra mano nos lleva a retirar rápidamente dicha mano (una vivencia de la causalidad que va desde algo exterior a algo interior). Y en todos esos casos no nos limitamos a representarnos la noción de la causalidad, sino que vivimos, de manera irrefutable, la existencia real de la causalidad.

Y por otra parte, si suscribiendo la tesis empirista, aseveramos que la secuencia constante o uniforme de ciertos consiguientes respecto a ciertos antecedentes es la que engendra (o la que "causa") en nosotros el mencionado "hábito", al que se pretende reducir la causalidad, estamos manifiestamente usando, o dando por supuesta, la causalidad para negar la causalidad. Una postura abiertamente contradictoria.

Semejante a la postura empirista es la de KANT. Para este autor, al negar que dispongamos de una "intuición" (o experiencia) intelectual, la causalidad eficiente, que no puede ser captada, desde luego, por la "intuición empírica", se reduce a una "categoría" o concepto puro del intelecto, de todo intelecto humano. Dicha "categoría", junto con las otras, hasta un total de doce, es necesaria para ordenar los "fenómenos" que nos son ofrecidos por la "sensibilidad", pero no expresa nada que se dé efectivamente en la realidad, ya que dicha realidad (los "noúmenos" en contraposición a los "fenómenos") carece en absoluto, según él, de esas determinaciones o formas que constituyen las "categorías". La realidad (el "noúmeno") sólo interviene en el conocimiento humano, y es necesario suponerla, como el origen de la "impresiones" que afectan a nuestra sensibilidad (las "intuiciones empíricas"). Ahora bien, ese "origen" es explicado, por el propio KANT, como una acción o "producción" de las cosas mismas (los noúmenos) en nuestras facultades sensitivas, con lo cual está admitiendo la existencia extramental de la causalidad eficiente, que por otro lado se empeña en negar. Postura también contradictoria.

XVIII

LA NOCIÓN DE CAUSA FINAL

1. Precisiones sobre la noción de fin

Como ya se ha advertido anteriormente, la causalidad final tiene mucho que ver con la causalidad eficiente, aunque se trate de dos modalidades de la causalidad esencialmente distintas. Coinciden, en efecto, en que las dos son causalidades extrínsecas y productivas; y la diferencia entre ellas está en que la causa eficiente ejerce su causalidad impulsando, mientras que la causa final la ejerce atrayendo.

Por lo demás, así como la causalidad eficiente tiene su principio en el "agente", así la causalidad final tiene su principio en el "fin". Y por ello, cuando se trata de esclarecer esta segunda modalidad de la causalidad, conviene comenzar por la noción misma de fin.

Del "fin" ya hemos tratado al estudiar la noción de "lo bueno", como el primer analogado de la bueno, que tiene como segundo analogado "los medios". De modo más breve, volvemos aquí sobre la noción de fin, para recoger lo más esencial de la misma.

Como es sabido, el nombre de "fin" se refiere, ante todo, a la cantidad, como término de ella. Pero, en primer lugar, a la cantidad dimensiva o de mole, y en segundo lugar, a la cantidad intensiva o de perfección. Según la primera acepción, se trata del término o límite de la cantidad, tanto continua como discreta o dividida, que es el número, y así, en unos casos significa el límite de una extensión (en longitud, anchura o profundidad), y en otros, el último número de una serie o pluralidad de unidades, mayor o menor. Pero con arreglo a la segunda acepción, se trata de lo más elevado que se puede alcanzar por la acción de una potencia, o lo último y más perfecto que se logra en cualquier actividad.

Acerca de estas dos acepciones del fin, escribe SANTIAGO RAMÍREZ: "Si se comparan entre sí estas dos acepciones, se verá que el fin, en cuanto se aplica a la cantidad dimensiva, es nombre de imperfección, porque en su concepto envuelve limitación, negación o privación de una cantidad ulterior a aquella que cada cosa debe tener, aunque al mismo tiempo denota la cantidad positiva que

de hecho tiene, y que más bien queda materialmente connotada, que formalmente significada. Pero el fin en cuanto se aplica a la cantidad virtual (o intensiva) es formalmente nombre de perfección, pues denota acto y forma completa, no disminuida o mutilada, y, si designa también limitación o privación, lo hace de manera indirecta o material. Y es natural que así sea, pues la cantidad dimensiva responde a la materia, que es principio de imperfección, mientras que la cantidad intensiva responde a la forma, que es principio de perfección"[1]

Esta doble acepción del fin es la que recoge SAN AGUSTÍN cuando distingue entre el "fin de consunción" y el "fin de consumación". Véase este texto: "Se llama fin al que consume y fin al que perfecciona. Ciertamente entendemos una cosa cuando oímos que se ha acabado el alimento que estábamos comiendo, y otra cuando oímos que se ha acabado el vestido que estábamos tejiendo. En los dos casos oímos que se ha acabado (*finitum est*). Pero del alimento entendemos que ya no existe, y del vestido, que está perfecto o consumado"[2].

El fin de consunción es signo de imperfección, de falta, de no ser; pero el fin de consumación es signo de perfección, de bien, de plenitud de ser. Por eso, hablando de este último, escribe también San Agustín: "Ahora hablamos del fin que es bien; no del que consume para no ser, sino del que perfecciona para ser pleno"[3].

Se ve, pues, que la noción de fin, en su segunda acepción, está íntimamente ligada, como ya se dijo, a la noción de bueno. Porque bueno es lo apetecible, lo deseable, el término de cualquier inclinación o apetencia, y por ello entraña perfectividad, y perfección, y actualidad. Según un orden descendente, lo bueno es, primero, lo actual y perfecto, y después lo perfectivo, y por ello, lo apetecible o deseable. Pero con arreglo a un orden ascendente, lo bueno es, primero, el objeto de la inclinación o apetencia; después, lo perfectivo, y por último, lo perfecto, lo pleno, lo completo, lo actual. Y todas estas nociones, ligadas entre sí y entrañadas en la noción de lo bueno, también se relacionan con la de fin, pues éste es lo bueno en sentido pleno y completo, lo bueno por antonomasia, lo bueno sin más.

Por lo demás, la misma noción de fin, como la de bueno, es también análoga, pues se aplica, con orden de prioridad y posterioridad, al fin último, a los fines intermedios y a los fines inmediatos. En realidad, decir "fin último" es una redundancia, pues el fin es precisamente lo último. SANTO TOMÁS escribe: "El fin tiene razón de último, como el mismo nombre indica"[4]. Lo que sucede es que "lo último" se puede considerar de modo restrictivo, en una determinada

---

1 Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine*, Madrid, 1972, t. I, p. 214.

2 San Agustín, *In Ps. 54*, n. 1 (M L, 36, 628).

3 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 1 (M L, 41, 621).

4 Tomás de Aquino, *STh* I-II q1 a1 ob1.

línea de actividad (y esto sería el fin intermedio), o se puede considerar de modo global o absoluto, en toda línea (y esto sería el fin último).

Otra división del fin, que ofrece aquí enorme interés, es ésta: *finis qui*, o sea, la cosa que es fin (fin objetivo), y *finis quo*, o sea, la consecución misma de la cosa que es fin (fin subjetivo). Para entender el alcance de esta división en lo que atañe a la causalidad final hay que reparar en que, unas veces, la cosa que es fin existe ya en la realidad, con anterioridad a la acción del agente, y entonces lo que el agente procura es alcanzarla u obtenerla; pero, otras veces, la cosa que es fin no existe todavía en la realidad, y entonces lo que el agente pretende es producirla. Por eso, el *finis qui*, unas veces, será algo independiente del agente, y, otras veces, algo dependiente de él y producido por el mismo. Pero, en cambio, el *finis quo* siempre es algo que depende realmente del agente, siempre es algún efecto suyo. Por eso, cuando más adelante se diga que el fin es causado por el agente en su ser, pero no en su causalidad, esa afirmación es siempre verdadera respecto al *finis quo*, y en ocasiones -sólo en ocasiones- también lo será respecto al *finis qui*.

2. La esencia de la causalidad final

Para aclarar la esencia de la causalidad final, el primer obstáculo que hay que salvar es el que presenta esta dificultad, ya vieja. Parece evidente que la causa debe ser anterior al efecto, al menos con una prioridad de naturaleza. Pero el fin no puede ser anterior al agente, al que determina en su acción, y así es en cierto modo su causa, sino precisamente posterior a él, ya que el fin se caracteriza por ser lo último, lo postrero. Fin y último significan lo mismo, ¿cómo puede decirse, pues, que el fin es causa?

Para superar esta dificultad es preciso distinguir dos modos distintos en que puede ser considerado el fin: Primero, fin en la "ejecución", es decir, el fin producido u obtenido por la acción del agente; y así es manifiesto que el fin no es lo primero, sino lo último; pero también resulta claro que entonces no es causa, sino efecto, producto o resultado de la acción del agente. Segundo, fin en la "intención", es decir, el fin que atrae al agente, inspirando o infundiendo amor, deseo o apetencia de sí mismo en el agente; y así el fin no es lo último, sino lo primero, y de este modo es como se constituye en causa o en razón de obrar del agente.

Para entender esto mejor conviene distinguir, tanto en el agente como en el fin, estos dos planos: el plano del ser y el plano de la causalidad, que son distintos en las causas extrínsecas. En efecto, el agente no obra por el mero hecho de ser, sino por el ejercicio de su causalidad (que en su caso es posterior a su

propio ser), y lo mismo pasa con el fin, que no causa por el mero hecho de ser, sino por el ejercicio de su propia causalidad (que con frecuencia es anterior a su propio ser, cuando el fin que atrae al agente, todavía no existe).

Si nos colocamos, pues, en el plano de la causalidad, sin considerar el del ser, nos encontramos con que, en el orden de la causalidad final, el fin (el fin en la intención o el fin en cuanto es causa) es anterior al agente (al agente en cuanto agente); pero en el orden de la causalidad eficiente, la relación es inversa, pues primero es el agente y después, el fin (el fin en la ejecución). En resumen: el fin en la intención es causa (final) de la acción del agente, y el agente es causa (eficiente) de la producción o de la obtención del fin en la ejecución. Aquí tiene exacto cumplimiento el aforismo que establece que "las causas son causas entre sí en diverso género de causalidad".

Pero de lo dicho se desprende que el fin no se comporta como fin (no ejerce su causalidad final), sino cuando se da en la intención del agente. Y cabe entonces preguntar: este darse en la intención ¿en qué consiste? Nos asomamos con ello a la misma esencia de la causalidad final.

Los estudios, detallados y minuciosos, que sobre este punto han realizado los representantes más característicos de la filosofía clásica, fueron recogidos en unas densas y luminosas páginas por SANTIAGO RAMÍREZ, en su obra *De hominis beatitudine*[5]. He aquí un brevísimo resumen de las mismas.

Se han propuesto tres sentencias para explicar el constitutivo esencial de la causalidad final.

La primera, defendida por CAYETANO, SUÁREZ y JUAN DE SANTO TOMÁS, establece que la razón formal de la causalidad final es la sola bondad objetiva y real del fin, y que la aprehensión o conocimiento del fin por parte del agente es solamente una condición *sine qua non* para el ejercicio de la causalidad final.

La segunda, defendida por MARTÍNEZ DE PRADO, enseña que la razón formal de la causalidad final no consiste solamente en la bondad real y objetiva de la cosa que es fin, sino también, e incluso en mayor medida, en la aprehensión o conocimiento de aquélla por el agente.

Finalmente, la tercera, defendida por BÁÑEZ, es intermedia entre las dos anteriores, y establece que la aprehensión del fin es como la raíz o el origen de la causalidad final, y es por ello verdadera causa directa, pero no constituye la razón formal de dicha causalidad final, la cual hay que ponerla en la misma bondad objetiva de la cosa que es fin.

Después de examinar atentamente estas tres sentencias, RAMÍREZ se inclina por la primera, y la prueba, tanto con argumentos de autoridad, tomados del propio SANTO TOMÁS, como con argumentos sistemáticos, apoyados en las exi-

---

5 Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine*, Madrid, 1972, t. I, pp. 253-271.

gencias de la misma causalidad final, y en su analogía con la causalidad eficiente.

Pero sea cual sea la solución que aquí se adopte, lo cierto es que todos están de acuerdo en que para el ejercicio de la causalidad final se requieren dos cosas: la bondad intrínseca de la cosa que es fin, y el conocimiento, por parte del agente, de dicha bondad intrínseca; ya ocurra que ese conocimiento se comporte como verdadera causa en el seno de dicha causalidad, ya suceda que sea solamente condición necesaria.

Y si tal es la esencia de la causalidad final, el efecto de dicha causalidad no puede ser otro que la "atracción" del agente, pasivamente considerada, es decir, la inclinación o tendencia o propensión del agente hacia el fin que activamente lo "atrae".

Ahora bien, supuesto todo ello, podemos preguntar: ¿es posible que ese efecto de la causalidad final, esa atracción pasiva, se encuentre en agentes que no conocen ellos mismos el fin al que están inclinados? Sería el caso de una causalidad final puramente material, no formal. Caso que parece darse en los agentes naturales, que manifiestan ciertas inclinaciones naturales, es decir, no nacidas de un conocimiento del fin en tanto que fin.

Porque los agentes, entendiendo aquí como tales las causas eficientes principales, pueden ser, como ya vimos, de dos clases: agentes libres, que actúan con conocimiento del fin como fin y con dominio de sus actos, y agentes naturales, que actúan por inclinación de su naturaleza, sin conocer el fin al que tienden y sin dominio de sus acciones. En los dos casos, el agente actúa, sin duda, por un fin, pero de muy distinta manera.

Los agentes libres, en efecto, actúan por un fin de manera propia y formal, o sea, según un modo perfecto y verdaderamente activo de obrar por un fin, en cuanto que el agente no sólo actúa de hecho por algún fin, sino que también se mueve activamente y se endereza a un fin preestablecido por él. En cambio, los agentes naturales actúan por un fin de manera impropia y sólo material, o sea, según un modo meramente ejecutivo de dirigirse u orientarse a un fin, sin conocerlo como tal ni proponérselo. Por ello, bien puede decirse que el agente libre es más agente y su acción más activa, mientras que el agente natural es menos agente y su acción menos activa. De los agentes naturales llega a decir SANTO TOMÁS que "más bien que actuar, son actuados" (*magis aguntur quam agunt*)[6].

Estamos, pues, ante dos niveles de actividad: uno más alto y pleno, en el que se trata del agente racional y libre, del que se dice que obra por un fin conocido como tal, y propuesto o proyectado por el propio agente; el otro nivel es inferior, derivado y deficiente, en el cual se trata del agente natural, que endereza su

---

[6] Tomás de Aquino, *In Phys* II l10 n4.

acción a un fin determinado y cierto, pero no conocido como tal, ni tampoco propuesto por el propio agente, sino más bien impuesto a él. Hay aquí, sin duda, una analogía de atribución intrínseca, con orden de prioridad y posterioridad: un analogado principal, que se realiza en el agente racional y libre, y un analogado secundario, que se realiza en el agente natural.

Y paralelamente a esa doble actividad de los agentes, también habrá que admitir una doble causalidad final de los fines: la causalidad final formal y propia, ejercida sobre el propio agente mediante la atracción provocada en él por el conocimiento del fin en tanto que fin, como ocurre en los agentes racionales y libres, y la causalidad final material e impropia, ejercida también sobre el agente, pero no por su propio conocimiento del fin, sino por una inclinación natural, es decir, impresa en su naturaleza, como ocurre en los agentes naturales. Por lo demás, y para que esa inclinación natural resulte inteligible, no habrá más remedio que apelar a un agente superior, inteligente y libre, autor de aquella naturaleza y de sus inclinaciones naturales.

Digamos, por último, para cerrar este apartado, que la causalidad final no se concreta en un accidente superpuesto a la sustancia del fin, como ocurre con la causalidad eficiente respecto al sujeto agente. La causalidad eficiente, en efecto, se configura, en los seres creados, como una "acción", que emana del agente, y se añade a él, al modo como un accidente se añade a su sustancia; y de esta suerte bien puede decirse que el ejercicio de la causalidad eficiente consiste en algo realmente distinto de la sustancia del agente. Pero esto no ocurre con la causalidad final. Aunque mentalmente puedan y deban distinguirse el fin y la causalidad final, sin embargo, en la realidad son la misma cosa, pues la "atracción" activamente considerada que el fin ejerce sobre el agente no puede ser nada distinto a la misma bondad del fin, y esa bondad se identifica realmente con el mismo fin. Es cierto que el fin se presenta, las más de las veces, como un "compuesto" de sustancia y accidentes, es decir, como una sustancia enriquecida con un conjunto de perfecciones accidentales, pero ese "totum" es precisamente lo que en cada caso llamamos "bueno" y "fin", y, por consiguiente, su "apetibilidad", su "bondad", que es el núcleo esencial de la causalidad (final) que el fin ejerce sobre el agente, no añade nada nuevo, de índole real, a la íntegra entidad del fin.

3. División de la causalidad final

Puesto que en la esencia de la causalidad final están implicadas estas dos cosas: la bondad misma del fin, como constitutivo intrínseco, y el conocimiento del fin en cuanto tal, como condición necesaria del ejercicio de su causalidad,

parece obligado que, al proponer una división de la susodicha causalidad final, se atienda sucesivamente a esas dos cosas.

Ciertamente que no se trata ahora de hacer una división de los fines, sino de las distintas modalidades de la causalidad final; pero, desde luego, la primera división que nos vemos obligados a reconocer en dicha causalidad final es la que se basa en la división de los fines, y precisamente en la medida en que éstos, a su modo y manera, se comportan como causas.

Porque no todos los fines se comportan como causas. En efecto, como ya se advirtió, el llamado *finis quo*, es decir, el fin subjetivo o fin en la ejecución (la efectiva producción u obtención, por parte del agente, de la cosa que es fin) no es en absoluto causa final. Pero sí lo es el *finis qui*, o sea, el fin objetivo o fin en la intención (la cosa misma que es fin, y que atrae, por su bondad, al agente). Y ello se debe a que la causa final ejerce su causalidad justamente sobre los agentes, a los que mueve a obrar, y sólo a través de éstos, la ejerce también sobre los efectos que ellos producen; pero no directamente en los efectos. Y es claro que solamente el fin objetivo, o fin en la intención, es el que mueve al agente; no el fin subjetivo, o fin en la ejecución, que, lejos de mover al agente, es más bien un efecto o resultado de la acción del agente.

Pues bien, limitándonos a los fines objetivos (o fines en la intención), no cabe duda de que el fin absolutamente último, o supremo, ejerce una causalidad muy superior a la de los fines intermedios; ya que aquél atrae incondicionalmente, y siempre de modo necesario, mientras que éstos –los fines intermedios– atraen sólo en cuanto participan, en forma escalonada, de la bondad del fin supremo, y a él, en último término, conducen. De modo que un fin objetivo será tanto más causa final cuanto más fin sea, o cuanto de forma más plena realice la noción de fin. Porque sólo el fin último es fin sin más, fin sin restricción, mientras que los fines intermedios son fines restringidos o fines a medias, o si se quiere mejor, son una mezcla de fin y medio.

Y con ello queda también dicho que los puros medios no son nunca propiamente causas finales, pues la causa final sólo es el fin, y es claro que si un medio fuera también fin, ya no podría ser considerado como un "puro medio"

Pero junto a esa división y ordenación de las causalidades finales, por parte de la bondad misma de los fines, se abre también el camino para otra división de las mismas atendiendo al conocimiento del fin, que es, como hemos dicho, la otra nota esencialmente contenida en la causalidad final, al menos como condición necesaria.

Pues bien, bajo este otro aspecto, se distinguen muy claramente estos dos modos de causalidad final: la que se da en los agentes naturales, que ciertamente obran por un fin, pero sin conocimiento intelectual del fin, y por ello de modo necesario; y la que se da en los agentes libres, que obran también por un fin,

pero con conocimiento intelectual de dicho fin, y consiguientemente de modo libre. Examinémoslas más despacio.

En los agentes que obran por necesidad de su naturaleza, o sea, sin conocimiento, por su parte, del fin al que tienden, ese obrar suyo puede denominarse de puramente "ejecutivo", pues no son ellos mismos los que se dirigen o enderezan al fin, sino que, más bien, son llevados o conducidos a él por otro agente superior. Pero esto puede ocurrir de dos maneras:

Primera, de modo "connatural" o congruente con su propia naturaleza. Y en este caso ese otro agente superior al agente-ejecutor es justamente el agente-autor o configurador de dicha naturaleza. De esta suerte el agente-ejecutor obra como obra, en primer lugar, por impulso de su propia naturaleza, y en segundo lugar, y en último término, por la acción de aquel otro agente-autor o configurador de esa naturaleza, con arreglo a la cual obra el susodicho agente-ejecutor.

Segunda, de modo "violento", es decir, contrario, o simplemente extraño, al impulso de su propia naturaleza. Y en este caso el agente superior no hace sino instrumentalizar al agente-ejecutor, de suerte que, en relación con la obra realizada, este último es sólo un instrumento, mientras el primero es la causa principal. Entre estos dos modos de obrar "ejecutivamente" el primero supone una mayor autonomía respecto al segundo, que apenas retiene autonomía alguna.

Pero también puede ocurrir que un agente obre con algún conocimiento del fin al que tiende, aunque ese conocimiento no sea del fin en tanto que fin, sino simplemente de la cosa que es fin. Es precisamente el caso de la actividad que se inicia en un conocimiento sensitivo (o no intelectual) del fin. Los animales irracionales, en efecto, cuando, en su actividad sensitiva, se dirigen a un determinado objetivo, por ejemplo, a un cierto alimento que les es conveniente, es claro que lo conocen, y porque lo conocen, lo apetecen; pero no lo conocen como un fin para ellos, puesto que el fin como fin sólo puede ser aprehendido por el intelecto: conocen aquello que es fin, pero sin conocerlo como fin. Pues bien, este modo de obrar por un fin no es todavía el propio de los agentes libres. Es un obrar impulsado por una apetición "elícita" (o sea, nacida de un conocimiento), pero una apetición que es necesaria, no libre. Estamos en un estadio intermedio entre el obrar por un fin de modo "ejecutivo-connatural", del que ya antes hemos hablado, y el obrar "directivo y libre", que es el que corresponde propiamente a los agentes libres.

Tenemos finalmente ese modo superior de obrar por un fin, que es el modo "directivo y libre", según el cual el agente que así obra tiene en su poder, y lo tiene de una manera perfecta y propia, no sólo el "principio" de su obrar (o sea, la naturaleza y las potencias operativas y activas), sino también el "motivo" de su obrar, es decir, el fin conocido como fin.

Por tanto, de cuatro maneras, escalonadas de menor a mayor, puede decirse que un agente obra por un fin: *a*) de modo ejecutivo-violento; *b*) de modo ejecutivo-connatural; *c*) de modo elicitivo-necesario, *d*) de modo elicitivo-libre, o propiamente directivo y proyectivo. Sólo este último es el que corresponde a los agentes libres; los otros tres, aunque diferentes entre sí, corresponden a los agentes naturales. Y esta es también la cuádruple división de la causalidad final cuando se atiende a la necesaria condición del conocimiento del fin.

4. Analogía de la causalidad final

Después de lo dicho en el apartado anterior es fácil responder a la cuestión de la analogía de la causalidad final.

Dicha analogía debe atender a las dos notas que vienen esencialmente exigidas en la causalidad final, a saber, a la bondad del fin, y al conocimiento de dicho fin.

Pues bien, atendiendo a la bondad misma del fin, la causalidad final realiza una analogía de atribución intrínseca, cuyo primer analogado es la causalidad final que ejerce, en último término, sobre todos los agentes creados, el fin objetivo último o supremo; pues dado que la bondad de dicho fin es la máxima, o sea, la Bondad por esencia, también la atracción o causalidad final que dicha bondad ejerce ha de ser la suprema. Y de acuerdo con ello, los analogados secundarios de dicha causalidad serán las que se fundamentan en las distintas bondades inherentes a todos los fines intermedios, en una escala jerárquica que va, desde la bondad del último fin, a la bondad de cualquier fin inmediato, ofrecida a la apetición del último agente.

Y así ahora atendemos a la otra nota intrínseca que corresponde a la causalidad final, o sea, el conocimiento del fin, también habrá de admitirse en la causalidad final una analogía de atribución intrínseca, cuyo primer analogado deberá ser aquella causalidad final que se manifiesta en un conocimiento intelectual del fin como fin, por parte del propio agente que tiende dicho fin. Por lo demás, el susodicho agente, poseedor de un tal conocimiento del fin como fin, será necesariamente un agente libre, que se dirigirá al fin por sí mismo, de un modo verdaderamente activo.

Y por su parte, los analogados secundarios de la causalidad final, en esta otra perspectiva, serán las correspondientes a las demás atracciones del fin, que no se ejercen directamente sobre el agente que tiende a dicho fin, sino de modo indirecto. Así, los agentes naturales, que obran por un fin impelidos por las inclinaciones de su naturaleza, y no por su propio conocimiento del fin como fin, es claro que no reciben directamente la atracción de la causalidad final pro-

piamente dicha. La reciben, en todo caso, indirectamente, puesto que no la reciben ellos mismos, en cada uno de sus actos, pero, sin embargo, obran por un fin que ha sido impuesto a su naturaleza por el autor de ella. Y de modo parecido, en sus distintas situaciones, todos los agentes, que no obran de manera libre, reciben indirectamente la atracción de la causalidad final, ya sea de modo ejecutivo-violento, ya de modo ejecutivo-connatural, ya incluso de modo elicitivo-necesario.

Pero, volviendo a la atracción de la causalidad final en los agentes libres, conviene puntualizar que esa atracción es, ante todo, la que ejerce sobre ellos el fin o el bien moral, que es, como vimos, el bien propio de las personas. Esa atracción se presenta como la propia de un bien honesto, y no de un bien necesariamente deleitable, y menos de un bien útil; lo que quiere decir que ese bien se presenta revestido del valor absoluto del deber, valor irreductible a cualquier otro. Por lo demás, no estará de más resaltar que el carácter absoluto del requerimiento del deber no se opone, en absoluto a la libertad del agente libre, puesto que la misma libertad es condición necesaria de dicho requerimiento.

5. La existencia extramental de la causalidad final

Son ciertamente muchas las negaciones de la finalidad en el mundo, especialmente en el campo de los agentes naturales. Más difícil es encontrar esas negaciones respecto de la acción humana libre, aunque tampoco han faltado. Por eso las estudiaremos por separado, comenzando por la negación universal de la finalidad, y siguiendo por la negación de la finalidad en el mundo natural.

Como prototipo de las negaciones universales de la finalidad elegimos aquí a BENITO SPINOZA. Para este autor la causalidad final misma es un absurdo, y por ello no puede admitirse ni en el mundo natural, ni en el humano, e incluso tampoco puede admitirse en el ámbito del obrar divino.

Que la causalidad final misma sea un absurdo, le parece evidente. Escribe, en efecto: "Esta doctrina del fin trastrueca totalmente la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que es por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo lo vuelve imperfectísimo (...). Además esta doctrina acaba con la perfección de Dios; pues si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo de que carece"[7]. Las confusiones en que SPINOZA incurre, al tratar de este asunto, son famosas, y resultan increíbles; pero lo cierto es que todas ellas se explican cuando, encerrándose en un punto de vista estrictamente matemático,

---

[7] B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I parte, Apéndice.

llega a las siguientes conclusiones: primero, que no existe la "libertad" en sentido propio, ni en Dios, ni en criatura alguna; segundo, que no existe en absoluto la actividad transitiva, que es la actividad que llamamos "causalidad eficiente"; tercero, que la sola actividad que puede admitirse es la "inmanente", que no basta para explicar la causalidad final; y cuarto, que de todo ello se desprende que no hay, ni puede haber, causalidad final alguna.

Es manifiesto que esas cuatro conclusiones se apoyan entre sí. En efecto, si no se admite la libertad, a la que SPINOZA considera "no sólo como fútil, sino como un gran obstáculo para la ciencia"[8], ello se debe, en último término, a que tampoco se admite ningún tipo de actividad transitiva, o de causalidad eficiente, que es la que permite distinguir entre el "fin en la intención" y el "fin en la ejecución". Y sin esta distinción, que ciertamente no cabe hacer en la sola actividad inmanente, no hay manera de entender al fin como "causa". Por tanto, si no hay causalidad eficiente tampoco puede haber causalidad final, que es justamente el correlato de aquélla. De modo que la negación spinozista de la finalidad tiene raíces muy amplias y hondas, comenzando en su matematismo, como se desprende de este otro texto: "La verdad hubiera quedado enteramente oculta al género humano, si la Matemática, que no trata de los fines, sino tan sólo de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad"[9]. Es claro que dentro del ámbito acotado por las matemáticas, no sólo resulta imposible tratar de las causas finales, sino que tampoco se puede atender a las causas eficientes, y, por supuesto, no queda espacio alguno para la libertad.

Y en cuanto a las dificultades que SPINOZA cree encontrar para atribuir a Dios tanto la causalidad eficiente como la libertad (y de aquí que acabe por negarlas, y no sólo en Dios, sino también después, de modo general, en todas las cosas creadas), le hubiera bastado con entender a fondo la solución escolástica a esas dificultades. Respecto de la causalidad eficiente de Dios, que la acción divina "ad extra" (llámese creación, o conservación o gobernación) es "formalmente inmanente y virtualmente transitiva"; y respecto de la libertad de Dios, que ella no se refiere a la actividad divina "ad intra", sino "ad extra", y que tal libertad no debe concebirse como la capacidad de poner o no poner un determinado acto (de crear, o de conservar, o de gobernar), sino como el dominio que Dios tiene sobre sus efectos, o sea, que puesto, desde toda la eternidad, el acto creador, conservador o gobernador, que es único e idéntico al mismo ser divino, resulten o no resulten, según la libre voluntad de Dios, todos esos efectos, cuando Dios quiera y como Dios quiera.

---

[8] B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I parte, Proposición XXXIII, Escolio 2.

[9] B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, I parte, Apéndice.

Por lo demás, es claro que respecto de Dios no puede hablarse de "su" causa final, porque Dios no tiene causa alguna, ni final, ni eficiente, ni ninguna otra. Dios es la causa final última de todas las cosas, como también es la causa eficiente primera; pero de aquí a decir que tenga causa final, o causa eficiente, hay un abismo. Por eso, cuando decimos que Dios se propone un fin en su actividad "ad extra", no podemos entenderlo en el sentido de que busque, o pretenda adquirir, algo que le falta, sino en el sentido de que quiere dar o comunicar, de algún modo, las perfecciones que posee.

Pero veamos ahora la negación de la causalidad final en los agentes naturales, aun reconociendo que dicha causalidad se da realmente en los agentes libres. Esta negación parcial de la causalidad final, que ha sido propugnada por muchos pensadores, vamos a considerarla aquí representada por NICOLAI HARTMANN.

Para este autor, el estudio de las "categorías" ocupa la parte más amplia e importante de la Nueva Ontología que propugna. Según él, cada estrato del ser tiene sus propias categorías, que lo determinan y configuran. Los estratos superiores no flotan libremente, sino que subsisten apoyados en los inferiores, y, a veces, las categorías de éstos se encuentran sobreconfiguradas en aquéllos. Y sin embargo, cada estrato tiene su propio "novum", que lo hace totalmente inconfundible con los demás, debido a sus propias categorías. Por eso es siempre erróneo extrapolar las categorías que corresponden a los estratos superiores del ser y atribuírselas a los inferiores.

Pues bien, según HARTMANN, esto es precisamente lo que ha pasado con la categoría de la "finalidad", que siendo propia o exclusiva del ser consciente o espiritual, ha sido trasladada al ser orgánico, e incluso al inorgánico. En el ser orgánico habrá "teleonomía", pero no "finalidad".

Y es que, para HARTMANN, la finalidad propiamente dicha supone una inversión respecto al proceso de la eficiencia, pues la finalidad va de adelante hacia atrás, mientras que la eficiencia va, como es obvio, de atrás hacia adelante. Pero solamente el hombre, con su inteligencia y con su memoria, es capaz de romper el proceso hacia adelante del tiempo. Se propone de antemano un fin, que es lo último que se consigue en el tiempo, y después reanuda el sentido hacia adelante del tiempo al poner en práctica los medios. Escribe HARTMANN en su Etica: "Para una sobria filosofía que se acomode sin prejuicios a los fenómenos, la categoría del fin como principio constitutivo –es decir, como posición de fin y como actividad de fin, y no sólo como simple teleonomía, que puede darse accidentalmente– existe solamente en la conciencia"[10].

---

[10] N. Hartmann, *Ethick*, Berlin, 1949, p. 149.

Para este autor, la teleonomía que se revela en los procesos causales del mundo inorgánico, y sobre todo del orgánico, no debe hacernos caer en el error. Los procesos causales son ciegos y se desarrollan con absoluta indiferencia respecto del término al que apuntan; los procesos causales, es cierto, tienen alguna dirección, pero esa dirección no está determinada previamente, sino que resulta de la confluencia de los diversos factores integrantes del proceso; por último, los procesos causales no rectifican sobre la marcha los posibles errores. No hay, pues, fines inmanentes en las cosas naturales; no hay teleología o finalidad verdadera en la Naturaleza. Si se admitiera, habría que admitir una razón cósmica, algún artífice inteligente y poderoso del mundo. Pero ciertamente HARTMANN, ateo convencido, no está dispuesto a admitir la existencia de Dios.

De aquí que para explicar la innegable teleonomía de la Naturaleza, recurra a un expediente que, en realidad, no resuelve nada: la apelación a lo "irracional". HARTMANN reconoce reiteradas veces que el problema de la teleonomía de la Naturaleza, y muy especialmente de los seres vivos, no se puede resolver en su totalidad. Y ello porque la vida misma es un verdadero enigma. Su propio origen es una de tantas irracionalidades que se hallan en el fondo de nuestro conocimiento del cosmos, y que hay que aceptar forzosamente como tales. Escribe, por ejemplo: "las categorías de la vida permanecen en su peculiar esencia en una insuperable irracionalidad, y forman en el conocimiento de lo orgánico un vacío imposible de llenar, y al que el pensamiento sólo puede fijar los límites"[11]. Pero es claro que ese recurso a lo irracional no es más que una confesión de ignorancia, y una curiosa manera de salirse por la tangente.

Pues bien, reflexionando atentamente sobre la postura de HARTMANN en torno al problema de la finalidad, lo primero que se echa de ver es que en él se encuentra una confirmación de la existencia de dos niveles en la causalidad final. Hay unos agentes que obran de una manera libre, que se proponen un fin, y buscan y eligen los medios más aptos para alcanzarlo, y en ellos resplandece la causalidad final de manera innegable. Pero hay también otros agentes que obran de manera necesaria, y que, al carecer del conocimiento del fin, no pueden elegir los medios de alcanzarlo, y así no obran conscientemente por un fin; aunque de aquí no se sigue que no propendan a un fin de manera inconsciente; de suerte que, si no por ellos mismos, se dirijan de hecho al fin, movidos tal vez por otro.

Y en efecto, la experiencia nos confirma que esos agentes naturales actúan todos de maneras determinadas y ciertas, cada uno de acuerdo con sus propias naturalezas o sus propias energías naturales. Porque vemos que sus acciones no son caprichosas, sino siempre las mismas o muy semejantes. De cada uno de esos agentes prevemos cómo van a actuar, si no hay alguna fuerza extraña que

---

11 N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, 1950, p. 675.

lo impida, porque en cada uno de ellos vislumbramos una tendencia, una propensión a determinadas acciones que llevan a fines ciertos, previsibles de antemano, y que son en general muy convenientes para el agente en cuestión. De hecho, pues, aunque de manera inconsciente y ciega, también los agentes naturales obran por un fin. Y esto es suficiente para tener que admitir la causalidad final, no sólo en el campo de los agentes libres, sino también en el campo de los agentes naturales. Se trata de un simple hecho. Y ahora no buscábamos otra cosa que descubrir y constatar ese hecho. La explicación del mismo puede dejarse para más adelante.

XIX

LA NOCIÓN DE CAUSA FORMAL

1. Introducción

De la forma y de la causalidad formal ya se ha tratado anteriormente en varias ocasiones.

En primer lugar, al hablar de la esencia. Allí, en efecto, quedó dicho que, considerada la esencia en relación con el ser, la esencia aparece como forma, como determinación, en contraste con el ser que se presenta como pura actualidad, como un acto actualizante, pero no determinante.

En segundo lugar, hemos estudiado también la forma, y precisamente en su función de causa, al hablar del orden real, como uno de los principios de ese orden real, y en sus dos modalidades: la forma intrínseca y la forma extrínseca, que es, sobre todo, el ejemplar.

En tercer lugar, también hemos tratado de la forma al hablar de la verdad, dado que la verdad de las cosas, como vimos, se ha de poner ante todo en la forma, que es aquello por lo que cada ente tiene ser, y aquello por lo que cada ente se adecúa a la idea ejemplar del intelecto divino, y finalmente aquello por lo que cada ente es capaz de "causar", a su modo y manera, un conocimiento verdadero de sí mismo en el intelecto humano.

Finalmente, hemos hablado asimismo de la forma, y con alguna mayor extensión, al estudiar los distintos tipos de actos, y concretamente ese acto estático que es la forma, contraponiéndola al acto de ser.

Pues bien, asumiendo ahora todo lo dicho en esos lugares, volvemos nuevamente sobre el asunto, para estudiar más detenidamente a la forma, y justamente en cuanto constituye una de las cuatro causas, que explican el orden real.

Este estudio, por lo demás, nos hará ver que la forma no puede ser concebida unívocamente, sino de modo analógico; puesto que, en primer lugar, hay que contar con estos dos analogados principales: la forma intrínseca (o forma real), que es causa constitutiva de las esencias reales, y la forma extrínseca (o forma ideal), que, en tanto que causa, se reduce a la llamada causa ejemplar. Y, en

segundo lugar, ya dentro de la forma intrínseca, encontramos estos otros dos analogados: la forma sustancial y la forma accidental, que es la cualidad.

2. La causalidad de la forma extrínseca

La forma, como ya se ha dicho, es sinónimo de determinación; es un cierto tipo de acto, un acto determinante, que hace que el sujeto determinado por él tenga una peculiar esencia o modo de ser, y se distinga así de los otros sujetos específicamente distintos. Su función consiste, ante todo, en que, lo así determinado, quede encuadrado en un cierto género y una cierta especie. No es, por tanto, cometido de la forma el señalar la estricta individualidad de cada cosa, sino sus determinaciones esenciales, que pueden repetirse o multiplicarse en varios individuos. Esto es lo que hace la forma, es decir, esta es su función causal: informar o conformar a un sujeto desde el punto de vista genérico o específico.

Ahora bien, esa función informadora o conformadora se ejerce de maneras muy distintas cuando se trata de una forma extrínseca, o se trata de una forma intrínseca. Comencemos por la extrínseca.

Una forma extrínseca es la que se halla, no en la cosa misma a la que de algún modo se refiere, sino fuera de ella, en el intelecto que la conoce, o que la produce. Si se trata de lo primero, del intelecto que se limita a conocer la cosa, la forma en cuestión no ejerce ningún tipo de causalidad sobre dicha cosa, sino que es, más bien, un efecto o un trasunto de ésta. En cambio, si se trata de lo segundo, del intelecto que no sólo conoce a la cosa, sino que también la produce, entonces la susodicha forma sí que ejerce cierto tipo de causalidad sobre la cosa, a saber, la causalidad llamada "ejemplar" o "arquetípica".

El intelecto que se limita a conocer la forma de una cosa es el intelecto especulativo humano, y respecto de dicho intelecto es verdad decir que la forma que está en él es un trasunto de la forma que está en la cosa, e incluso que es "causada", al menos de manera parcial e inadecuada, por la misma cosa. También es cierto decir que la forma que está en el intelecto ejerce cierto tipo de causalidad en el mismo intelecto, puesto que lo determina o conforma en orden a sus actos de entender; pero, desde luego, respecto de la cosa no es causa, sino, más bien, efecto. Además, en el intelecto humano la forma en cuestión se halla todavía de dos maneras, o mejor, tiene una doble presencia: la primera es anterior al acto de entender y constituye la llamada "especie inteligible impresa", que es una forma recibida o injertada en la misma facultad de entender, por la acción conjunta de la cosa (o de la representación sensible de la cosa) y del intelecto agente; y la segunda es posterior, o al menos simultánea, al acto de

entender y constituye la llamada "especie inteligible expresa", que es una forma formada por el propio intelecto en el acto mismo de entender. Por lo demás, esta última forma está actualizada ante el intelecto que la conoce con un ser simplemente intencional u objetual, y está dotada de ciertas propiedades lógicas, como la universalidad y la predicabilidad.

Pero otro es el caso de la forma extrínseca ejemplar, o sea, la que se refiere al intelecto que no se limita a conocer las cosas, sino que también las produce o ejecuta. Ese intelecto es, ante todo, el divino, en cuanto Causa primera de todas las cosas naturales; pero también lo es el intelecto práctico-activo y el práctico-productivo humano, en cuanto causa de las acciones morales, el primero, y de los artefactos externos o internos, el segundo. Y en todos los casos, las formas extrínsecas que, presentes en los distintos intelectos, presiden y orientan la realización de los efectos emanados de ellos, se denominan propiamente "ideas" o "arquetipos".

Por supuesto que son muy distintas las ideas del Intelecto divino y las del humano. Las ideas del Intelecto divino no se distinguen de la misma Esencia de Dios; son simplemente la misma Esencia divina en cuanto imitable "ad extra"; y así constituyen el más alto Modelo, al que, de un modo u otro, imitan siempre las cosas creadas. Son, pues, la Causa ejemplar primera de todas las cosas, tanto reales como posibles, y, en cierto modo, también la Causa eficiente primera de todas las cosas efectivamente creadas, ya que dicha Causa eficiente primera no es más que la Ciencia divina llamada "de visión", en cuanto unida a la Voluntad divina de producir, o de llamar a la existencia, a todas esas cosas que libremente Dios ha elegido. Y es que en Dios se identifican, sin residuo, la Causa eficiente, y la Causa final y la Causa ejemplar de todo el Universo.

Pero vengamos a las ideas del intelecto humano. Examinemos, en primer lugar, las que, como representaciones mentales previas, configuran después los distintos "artefactos externos", que los hombres realizan en el mundo, valiéndose de la materia corporal. Tales representaciones mentales son formadas por el intelecto humano, en su función práctico-productiva, como otros tantos ejemplares o modelos, que serán luego imitados, con mayor o menor fidelidad, por los susodichos artefactos. Por supuesto que, en la producción de éstos, intervienen también los impulsos de la voluntad humana y el ejercicio de nuestros potencias motoras, pero de distintas maneras. Precisando más tenemos, que la "causa eficiente principal" de esos artefactos es, por supuesto, el hombre individual, en cuanto atraído por algún determinado "fin", pero el hombre, para llevar a cabo dicha producción, se vale, como de su "causa ejemplar", de las ideas de su intelecto práctico-productivo; y como de sus "causas eficientes instrumentales", del mismo intelecto que forma aquellas ideas; de la propia voluntad que decide plasmarlas en la realidad y que usa activamente las potencias motoras adecuadas, y, finalmente, de esas mismas potencias motoras, que actúan impe-

radas por la voluntad. Y así, el papel de las susodichas ideas en todo este proceso es claramente el propio de "la causa ejemplar", la cual, por lo demás, nunca ejerce a solas su causalidad, sino en estrecha concomitancia con la causa eficiente y también con la final.

Conviene advertir aquí que la misma causa ejemplar de tales artefactos puede estar constituida por algún "modelo real", a imitación del cual algo se hace; como ocurre con un paisaje, respecto del cuadro que lo reproduce, o con una escultura famosa, respecto de las copias que de ella se hagan. Sin embargo, como el "modelo real" no influye de hecho sobre la copia, sino a través del "modelo ideal", la causa ejemplar propiamente dicha de tales artefactos es el modelo ideal, o sea, las ideas del intelecto práctico-productivo que presiden, en cada caso, la producción de un nuevo artefacto.

Pero digamos ya que el papel que desempeña la causalidad ejemplar dentro de la actividad humana, no puede reducirse al orden, hasta ahora considerado con exclusividad, de la producción artística o técnica. Esta es ciertamente muy abundante y muy manifiesta, pero no es la única, y ni siquiera la más importante, que debe considerarse aquí. El ámbito de la actividad humana dirigida por la causalidad ejemplar es, en efecto, bastante más amplio.

En primer lugar, debe extenderse a los llamados "artefactos mentales", que no están hechos de materia corporal alguna, y que son los propios de las denominadas "artes liberales", como, por ejemplo, un silogismo (dentro de la Lógica), o un soneto (dentro de la Poética), o una raíz cuadrada (dentro de la Aritmética), etc., etc.. También en ellos, además de atender a una "causa eficiente", atraída por un "fin", que es siempre el hombre individual, actuando mediante su propio intelecto (y también aquí en su función práctico-productiva), y a impulsos de su libre voluntad, hay que atender asimismo a una determinada causa ejemplar, constituida por las "reglas" que en cada caso rigen la construcción de tales artefactos mentales.

Y en segundo lugar, ese ámbito de la actividad humana puede y debe extenderse también al amplísimo campo de la actividad moral, o a la "praxis" humana propiamente dicha, donde la "causa eficiente" sigue siendo, por descontado, el hombre individual, atraído por un "fin", y actuando mediante su propio intelecto (aunque ahora en su función práctico-activa), y en estrecha unidad con su voluntad libre, y las demás potencias que sea preciso utilizar; pero donde también hay que contar con una "causa ejemplar", que en este caso consiste justamente en las distintas "normas morales".

Este último punto ha sido estudiado con cierto detenimiento por ANTONIO MILLÁN-PUELLES, en las páginas finales de su *Teoría del objeto puro*, de las que recogemos aquí estos párrafos: "Estos preceptos en los que las normas o las reglas consisten son efectos del uso práctico de la razón; y la decisión de cumplirlos –es decir, no solamente la de redactarlos, sino de hacer que la praxis se

ajuste o atenga a ellos– pertenece a la voluntad (...). Por no ser activamente directivas, sino directivas sólo objetualmente, las normas o reglas de la actividad práctica desempeñan una función equiparable a la de la "causa ejemplar". Lo en ellas preceptuado es el modo en conformidad con el cual debe ser la praxis ejercida, y ese modo, en el que estriba el contenido del precepto, se hace también un contenido de la praxis, por virtud de una imitación que el agente de la praxis efectúa. Lo así imitado se comporta, por consiguiente, a la manera de una causa formal extrínseca"[1].

En todos estos casos se observa que la causalidad propia de la causa ejemplar consiste en la orientación que, desde el intelecto del agente, recibe el proceso de la producción o de la acción que el susodicho agente lleva a cabo en su función de causa eficiente principal; orientación que tiene también mucho que ver con la función que, en ese mismo proceso, desempeña, por su parte, la causa final. Y de aquí la concomitancia con la que concurren en toda actividad racional y libre estas tres causas: la final, la eficiente y la ejemplar.

Porque la principal diferencia entre la actividad de los agentes libres y la de los agentes naturales es ésta: que los agentes naturales, en cuanto tales, obran siempre "por la forma natural" que intrínsecamente poseen (y por eso son llamados "agentes per naturam"), mientras que los agentes libres, también en cuanto tales, obran "por la forma intencional" que, en cada caso, orienta su acción (y por ello son llamados, con toda propiedad, "agentes per intellectum"). Pues bien, esa "forma intencional" es precisamente la causa ejemplar, la cual, si no "informa" realmente al efecto que de ella resulta, sí que lo "conforma", al quedar éste plasmado luego a imitación de la misma. Y de este modo la causa eficiente, en los agentes libres, se enlaza necesariamente con la causa ejemplar, ya que ésta es, ni más ni menos, que la forma misma del agente libre en cuanto tal.

Pero también en los agentes libres tiene la causa ejemplar mucho que ver con la causa final. En cierto modo, la causa ejemplar de toda acción libre coincide, en cuanto a su contenido, con el "fin en la intención" de la misma, es decir, con el fin en tanto que causa de ella. Y decimos que esa coincidencia es "en cuanto a su contenido", porque el fin añade siempre algo superpuesto a la mera forma, a saber, su atractivo o su "apetibilidad", y ello implica una relación de conveniencia al apetito, que no pertenece a la pura forma. Y por todo ello, la causa ejemplar, que tiene indudables y necesarias relaciones con la causa eficiente y la causa final, tiene, sin embargo, su estatuto propio, y se encuadra precisamente dentro de la causa formal. A este propósito conviene recordar estos textos de SANTO TOMÁS: "la ciencia en cuanto ciencia no entraña de suyo causalidad eficiente, como tampoco la forma en cuanto forma"; y poco después:

---

1 Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, p. 830.

"de la ciencia por sí sola nunca procede efecto alguno, sino no es mediante la voluntad, que sí que implica de suyo un impulso hacia lo querido"[2].

3. La causalidad de la forma intrínseca

La forma intrínseca es también, por supuesto, determinación; pero determinación inmanente y constitutiva de la cosa a la que determina o informa. Por lo demás, es esta una nota implicada en la misma noción de forma, cuando se la toma en su sentido más propio; pues, como escribe SANTO TOMÁS, "pertenece a la razón de forma el que se dé o exista en aquello de lo que es forma"[3].

Y, ante todo, digamos que dicha forma intrínseca puede ser "sustancial" y "accidental", siendo la primera –la sustancial– la que determina esencial y específicamente a una cosa, y por eso hay solamente una forma sustancial en cada ente, como hay también una sola esencia; mientras que la forma accidental, que se reduce propiamente a la "cualidad", es la que determina a una cosa en sus aspectos o dimensiones accidentales, o sea, no esenciales, y por lo mismo puede haber y hay muchas formas accidentales en cada ente.

Que las "formas accidentales" se reduzcan a las distintas especies del accidente "cualidad", es justificado por Santo Tomás del siguiente modo: "Los primeros accidentes que siguen a la sustancia son la cantidad y la cualidad. Y estos dos se corresponden con los dos principios esenciales de la sustancia, a saber, la forma y la materia; porque la cantidad responde a la materia (...), mientras que la cualidad responde a la forma"[4].

Para percibir con claridad la distinción entre la forma sustancial y la accidental, es importante recordar este texto tomista, citado más atrás: "La forma sustancial y la accidental convienen en parte y en parte difieren. Convienen en que las dos son actos, y con arreglo a cada una de ellas algo está en acto de cierta manera. Pero difieren en dos cosas. Primero, en que la forma sustancial hace ser de modo absoluto, y su sujeto está sólo en potencia; pero la forma accidental no hace ser de modo absoluto, sino ser tal o cual o comportarse de cierto modo; pues el sujeto de ella es un ente en acto. De donde se desprende que la actualidad se encuentra antes en la forma sustancial que en su sujeto. Y como lo primero es la causa en cualquier género, la forma sustancial causa el ser en acto de su sujeto. Mas, por el contrario, la actualidad se encuentra antes en el sujeto de la forma accidental, y de aquí que la actualidad de la forma ac-

---

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a14.

3 Tomás de Aquino, *STh* I q40 a1.

4 Tomás de Aquino, *In IV Sent* d12 1 q1a 3 ad1.

cidental es causada por la actualidad del sujeto; de suerte que el sujeto, en cuanto está en potencia, es receptivo de la forma accidental, pero, en cuanto está en acto, es productivo de ella. Y digo esto refiriéndome a los accidentes propios, pues respecto de los accidentes extrínsecos, el sujeto es sólo receptivo, mientras que quien produce tal accidente es el agente exterior. En segundo lugar, la forma sustancial difiere de la accidental en que, como lo menos principal está ordenado a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial; mientras que, a la inversa, la forma accidental está ordenada a completar a su propio sujeto"[5]. Comentemos brevemente este texto.

Por lo que se refiere a las coincidencias entre la forma sustancial y la accidental, queda claro que coinciden en que las dos son formas o determinaciones radicadas en sus respectivos sujetos, o sea, intrínsecas; y ello equivale a que tales sujetos tengan su correspondiente ser, ya sustancial, ya accidental, con arreglo a esta o aquella forma, pues nada puede tener ser, sea el que sea, sino con arreglo a cierta determinación o forma.

Y en cuanto a las discrepancias, la primera estriba en que el ser que la forma sustancial proporciona (o mejor, "causa", pero en el sentido de "causa formal") es el ser sin más, o de modo absoluto, o sea, el ser sustancial; mientras que el ser que la forma accidental procura o añade a la sustancia ya constituida, es el ser en este o en aquel aspecto, o sea, el ser accidental. Y puesto que tanto la forma como el ser consisten en cierta actualidad, por eso la actualidad que la forma y el ser sustanciales conllevan es diferente de la actualidad que conllevan la forma y el ser accidentales. En efecto, la primera de estas actualidades tiene una absoluta prioridad respecto del sujeto al que actualiza, pues dicho sujeto, que es justamente la "materia prima", carece de suyo de toda actualidad, y así, es el ser sustancial el que lo hace ser sin más, o en absoluto, y la forma sustancial la que le confiere la primera y más radical determinación, es decir, su esencia específica. En cambio, la actualidad correspondiente a la forma y al ser accidentales es, más bien, derivada y dependiente de la actualidad del propio sujeto al que afectan; pues éste es precisamente la sustancia ya constituida, con su ser y su esencia, y que, en el caso de sus accidentes "propios", no sólo es el "sujeto" en el que éstos inhieren, sino también la "causa eficiente", o cuasi eficiente, que los produce.

La segunda de las discrepancias entre la forma sustancial y la accidental es una consecuencia de la anterior, y es la siguiente: que la forma sustancial es el "fin" del sujeto al que informa, es decir, de la materia prima, mientras que la forma accidental tiene, más bien, a su sujeto como "fin", pues la sustancia, así como es la causa eficiente de sus accidentes propios, también es la causa final de los mismos. Con todo lo cual queda patente la superioridad de la forma sus-

---

[5] Tomás de Aquino, *STh* I q77 a6.

tancial sobre la forma accidental: una superioridad enteramente paralela a la del ser sustancial sobre el ser accidental.

Pues bien, detengámonos ahora en la "forma sustancial". En las sustancias corpóreas la forma sustancial no es la esencia sustancial íntegra de las mismas, sino solamente uno de sus dos principios constitutivos, aunque ciertamente el principal. El otro principio es la "materia prima", sujeto receptor de su correspondiente forma, y que es de suyo enteramente potencial o indeterminado. Aunque algo hemos de decir aquí acerca de la materia prima, y justamente en su relación con la forma sustancial, el estudio más detenido de la misma lo desplazaremos a la lección siguiente.

Digamos ahora que la forma sustancial también puede y debe encontrarse en las sustancias finitas de índole puramente espiritual, si es que existen, y que en ellas, como es manifiesto, no entraría en composición con ninguna materia, sino que constituiría el único principio, o sea, la esencia completa, de las susodichas sustancias. Por lo demás, el orden o jerarquía entre todas esas posibles formas sustanciales de naturaleza enteramente espiritual se habría de establecer atendiendo a su mayor o menor alejamiento de la potencialidad de la materia.

Y ciertamente sí que podemos afirmar la existencia de ciertas formas sustanciales de índole asimismo espiritual, a saber, las almas humanas, que si bien están de hecho unidas a sus respectivas materias corporales, con las que constituyen otras tantas esencias completas, en el plano específico y el individual, pueden, sin embargo, por ser espirituales, existir y obrar separadas de tales materias, como más adelante explicaremos.

Pero viniendo ya al modo propio de "causalidad" que debe atribuirse a la forma sustancial, debemos comenzar por decir que dicha causalidad se lleva a cabo en tres direcciones: primero, con respecto al ser; segundo, con relación a la materia prima (cuando está unida a ella), y tercero, por referencia a los accidentes propios que, de modo natural, resultan en cada sustancia. Y en todos los casos, los efectos consiguientes a esas tres direcciones de la causalidad formal, se pueden denominar con la expresión ya consagrada de "efectos formales".

Tenemos, pues, que el primer "efecto formal" de la forma sustancial es la determinación del ser sustancial de cada cosa. Como hemos repetido en varias ocasiones, el ser (o el existir) es un acto muy peculiar, al que hemos descrito como "el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones", y también como "un acto que no es determinante, sino meramente actualizante". Por supuesto, nada puede darse en la realidad si no está actualizado por el ser, y, por tanto, ninguna forma sustancial sería real si no estuviera actualizada por el acto sustancial de ser. Pero igualmente es cierto que nada puede darse en la realidad si no tiene una determinada esencia o determinación que le ha de ser necesariamente conferida por la forma, que es acto determinante. Luego también la forma sustancial es, a su modo, la causa de que algo exista sin más, de

que algo exista sustancialmente. El adagio acuñado en la Escuela de que "forma dat esse", indica precisamente eso; pues nada puede existir si no está determinado por alguna forma, y esa determinación es lo que la forma confiere al ser. O dicho de otro modo, todo lo que existe, existe indudablemente por su ser, pero dicho ser requiere ineludiblemente la determinación que la forma le proporciona, y así, si en el orden de la pura actualidad, la primacía la detenta el ser, en el orden de la determinación, la primacía compete a la forma. La forma, por tanto, es "causa" del ser, pero no cualquier causa, sino precisamente "causa formal", a la que asimismo corresponde un "efecto formal", y que consiste en la determinación del ser. Para evitar malentendidos conviene advertir aquí que la causalidad formal de la que ahora hablamos es la intrínseca, y de ese modo su "efecto formal" es también intrínseco, no extrínseco, como lo son, por ejemplo, los efectos de la causalidad eficiente respecto de ésta.

Y pasemos al segundo "efecto formal" de la forma sustancial. Es el que corresponde a la forma sustancial respecto de la materia prima. Ya quedó dicho más atrás que la materia prima es un principio real, aunque enteramente potencial o indeterminado, o sea, por completo informe. Y esa es la razón por la que, para ser real, la materia prima necesita ineludiblemente hallarse unida con alguna forma sustancial.

Más adelante se verá por qué es necesario admitir, en las sustancias corpóreas, ese coprincipio de sus respectivas esencias que es la materia prima. Es la clásica tesis del hilemorfismo, tal como fue ideada por ARISTÓTELES, para dar solución a este doble problema: a) la existencia en los cuerpos de alguna mutación esencial, y no meramente accidental, y b) la existencia, también en el ámbito de las sustancias corpóreas, de una pluralidad de individuos en el seno de la misma especie. Pero ahora lo que interesa explicar aquí es la índole de la causalidad que ejerce la forma sustancial respecto de la materia prima en toda sustancia corpórea.

Se trata de una causalidad intrínseca que consiste en proporcionar a la materia prima, integrada en cada cuerpo, la determinación esencial, de que dicha materia carece por entero. Y esto ocurre en todos los casos en los que una forma sustancial se une a su correspondiente materia prima, aunque no siempre ocurre de la misma manera, pues hay formas que dominan más a su materia que otras, o que emergen más de tal materia. En efecto, en las sustancias corpóreas inertes, la forma sustancial de ellas está como más sumergida en la materia, y participa más de la potencialidad de la misma, y así dichas sustancias son más pasivas. En cambio, en las sustancias corpóreas vivientes, sus formas sustanciales, que entonces se denominan "almas", superan, dominan y emergen más sobre esa potencialidad y pasividad de la materia prima; y según los grados de esa superación, emergencia y dominio, así se escalonan jerárquicamente las susodichas sustancias vivientes: las que sólo tienen vida vegetativa, debajo, y las que tienen

además vida sensitiva, arriba. Con todo, se trata siempre en esos casos de formas sustanciales que no pueden subsistir por sí mismas, sino sólo unidas a sus respectivas materias, y, por ello, si se destruyen dichas materias, las formas sustanciales a ellas unidas se destruye también.

Hay, sin embargo, un caso, el del ser humano, en el que la forma sustancial, es decir, el alma del hombre, supera todavía en un grado mucho más alto la potencialidad de la materia prima. Y es que el alma del hombre es espiritual, y puede, por tanto, existir y obrar al margen de la materia, es decir, separada de la materia. El alma del hombre es, a la vez, alma y espíritu; y así, como alma, informa y vivifica a la materia mientras está unida con ella, mas, como espíritu, retiene en propiedad su propio ser, y puede subsistir en sí misma, ya sin materia, cuando ésta se destruye. También sobre este punto insistiremos más adelante.

Excusado es decir, por lo demás, que las formas sustanciales de las sustancias puramente espirituales, si es que existen, como no podrían de hecho entrar en composición con materia alguna, tampoco podría llevar a cabo esta función, o ese "efecto formal", consistente en informar a una materia prima.

Pero veamos el tercer "efecto formal" que las formas sustanciales están llamadas a llevar a cabo. Se trata de los accidentes que surgen, por resultancia natural, de toda sustancia, y, más en concreto, de los que vienen determinados por su forma sustancial, ya se encuentre unida, ya se encuentre, como en el caso de las sustancias espirituales, separada de la materia. Para no demoramos demasiado en este punto, digamos que tales accidentes se reducen a las llamadas "formas accidentales", que, como ya se dijo más atrás, se identifican con las distintas especies de la "cualidad". Así, por ejemplo, las potencias activas y las facultades pueden ciertamente considerarse "efectos formales" de la forma sustancial correspondiente, y asimismo la figura que corresponde de modo natural a una determinada sustancia corporal, sobre todo, si se trata de un viviente. Pero no pueden considerarse "efectos formales" a otras cualidades que no emanan naturalmente de la sustancia, como pueden ser los hábitos adquiridos, u otras. La función que aquí realiza la forma sustancial es también la de determinar, pero no en la línea de la sustancia, sino en la de los accidentes.

Y por lo que se refiere a las "formas accidentales" todas, sean a su vez, o no lo sean, "efectos formales" de las formas sustanciales correspondientes, lo que conviene decir aquí es que, a su modo y manera, también son "causas formales", bien que en sentido derivado y menos propio, pues realizan la función de determinar accidentalmente a las sustancias en las que inhieren, y siempre en dependencia de la determinación esencial que corresponde en exclusiva, como hemos dicho, a la forma sustancial.

4. Analogía de la causalidad formal

Tras lo dicho, poco queda por decir sobre la analogía de la causalidad formal. Se trata, sin duda, de una analogía de atribución intrínseca, cuyos analogados principales son: la causalidad formal intrínseca, como primer analogado, y la causalidad formal extrínseca, como analogado secundario. Es una analogía de atribución intrínseca, porque lo propio de esta causalidad, que es la "determinación", o la actualidad determinante, se da, de un modo intrínseco, en todos sus analogados. Y tiene como primer analogado a la causalidad formal intrínseca, porque, como vimos, pertenece a la noción de forma, en su más propio sentido, el que se dé o exista en aquello de lo que es forma.

Mas, por otro lado, ese primer analogado, que es la causalidad formal intrínseca, también realiza una nueva analogía de atribución intrínseca, en la cual, el primer analogado es la forma sustancial, y los analogados secundarios, las formas accidentales. A su vez, la forma sustancial tiene una clara gradación jerárquica, que va desde la Forma sustancial divina, que es la misma Esencia de Dios, hasta las formas sustanciales de los seres inertes, enteramente sumergidas en sus correspondientes materias. Y entre esos dos extremos, se escalonan las formas sustanciales intermedias: primero, las formas sustanciales de los puros espíritus, que no entran en composición con ninguna materia; después, la formas sustanciales de los seres humanos, o sea, las almas humanas, que, si por una parte son realmente "almas", en cuanto animan o vivifican al cuerpo humano, por otra, son también "espíritus", en cuanto pueden existir y obrar separadas de toda materia; y en tercer lugar, las formas sustanciales de los cuerpos vivientes (las almas de los animales o de las plantas), que no tienen una cierta eminencia sobre las materias a las que informan, pero que no pueden existir ni obrar separadas de dichas materias.

Y en cuanto a las formas accidentales, las que están más estrechamente vinculadas con sus respectivas formas sustanciales, al derivar de éstas por mera resultancia natural, ocupan, sin duda, un lugar más elevado que el que ocupan las otras formas accidentales, que derivan de modo mediato de sus respectivos sujetos de inhesión.

Por su parte, la causalidad formal extrínseca, que se reduce, como hemos visto, a la causalidad ejemplar, tiene también su jerarquía. Porque una es la Causalidad Ejemplar suprema, que no es más que la misma Esencia de Dios en cuanto imitable "ad extra", y otras son las causalidades ejemplares, que residen en el intelecto humano y que orientan y dirigen la actividad práctica de dicho intelecto, tanto en su dimensión "activa" o moral, donde las "normas morales" son los auténticos "ejemplares" de la conducta ética, como en su dimensión "productiva", donde las "ideas" son los "arquetipos" de los distintos artefactos de la producción humana, ya artística, ya técnica.

Por último, habría también que mencionar a las "formas intencionales" del intelecto especulativo humano (las especies inteligibles impresas y expresas), que, aun siendo como lo son, "formas extrínsecas", no son, sin embargo, propiamente causas, sino, más bien, efectos; por lo que no pueden encerrarse dentro de la susodicha analogía de atribución intrínseca que corresponde a la "causalidad formal".

XX

LA NOCIÓN DE CAUSA MATERIAL

1. Introducción

De la materia también hemos hablado anteriormente en varias oportunidades; pero, sobre todo, en dos. Primero, al tratar del "orden real", como uno de los principios en los que dicho orden descansa, a saber, la "causa material", en sus tres modalidades de: "materia ex qua", "materia in qua" y "materia circa quam". Y segundo, al tratar de la "potencia pasiva", en sus dos modalidades principales: la "materia primera" (sujeto del movimiento sustancial) y la "materia segunda" (sujeto del movimiento accidental).

Todo ello habrá de ser recordado ahora. Y habremos de detenernos, sobre todo, en la función de "causa" que a la materia, en sus distintas acepciones, le conviene; concretamente, como causa "intrínseca" y "constitutiva" de las sustancias corpóreas.

Y ello nos lleva a hablar, en primer lugar, de la "teoría hilemórfica", a partir de la cual se justifica la existencia, en los cuerpos, de ese coprincipio constitutivo de todos ellos, junto con la forma sustancial, que es la materia "prima".

Porque, si se entiende bien, la existencia en cada cuerpo de una forma sustancial, que dé razón de su peculiar modo de ser, no parece que pueda rechazarse. No sólo la filosofía, sino también la ciencia positiva, y el mismo sentido común, nos llevan a reconocer en cada cuerpo una naturaleza específica que le es propia, que le hace ser lo que esencialmente es, y que lo distingue de otros cuerpos esencialmente distintos. Es verdad que, dentro de una misma especie de cuerpos, se encuentran, por lo general, muchos individuos numéricamente distintos de la misma especie (este trozo de hierro, o este otro; este naranjo, o este otro; este caballo, o este otro, etc.); pero es claro que las diferencias entre los cuerpos todos no son solamente individuales o numéricas, sino también específicas. Por eso, si llamamos "forma" a ese peculiar modo de ser de cada cuerpo, a su estructura o configuración específica, a su naturaleza o esencia propias, no puede negarse que cada cuerpo tiene su forma, y, más en concreto, su forma "sustancial", o "fundamental", o "radical", que permite distinguir su "ser" per-

manente y sus "propiedades" específicas, de sus distintos "estados", más o menos pasajeros, y de sus "accidentes" individuales y circunstanciales.

Ahora bien, la esencia integral de un cuerpo ¿puede explicarse solamente por ese principio intrínseco, que hemos denominado "forma sustancial"? Dos hechos innegables de la experiencia nos obligan a contestar que no: el cambio "esencial", y la multiplicidad "numérica".

El primero de esos hechos, como decimos, es el cambio "esencial". Hay, por supuesto, bastantes cambios en los cuerpos que no afectan a su esencia, sino sólo a sus accidentes o a sus estados. Así, una traslación, o cambio de lugar, o una dilatación o condensación, o un cambio de estado, de sólido a líquido o gaseoso, etc. Pero tampoco se puede dudar de que hay en los cuerpos otros cambios más profundos; por ejemplo, cuando un ser vivo muere y se corrompe, o cuando un cuerpo combustible se quema y se reduce a cenizas, o cuando una estructura molecular compleja se descompone en sus átomos elementales; o, por el contrario, y esto es lo más difícil de explicar, cuando de los átomos elementales pasamos a la estructura molecular compleja. Y para explicar estos cambios profundos, sobre todo el último señalado, no basta con apelar a la sola forma, o a la sola estructura, o a la sola organización interna de cada sustancia corporal. Se necesita algo más, se necesita apelar a la "materia", a la "masa", de que las cosas están hechas.

Se podría pensar que, para encontrar la explicación que aquí se requiere, basta con apelar a la teoría atómica y a la tabla de los elementos. El conjunto de esos elementos sería la materia primordial del universo, y las distintas "combinaciones" entre ellos ("combinaciones", no simples "mezclas", por supuesto), darían razón cumplida de aquellos cambios "esenciales". No cabe duda de que una tal reflexión proporciona cierta salida, que puede parecer suficiente en un primer momento. Pero, si profundizamos algo más en el asunto, enseguida nos percatamos de que lo que ahora queda por aclarar es justamente el hecho mismo de la "combinación". ¿En qué consiste esa maravillosa síntesis de varios cuerpos elementales esencialmente diferentes entre sí, que da como resultado un nuevo cuerpo, también esencialmente diferente de todos los otros en él integrados? Porque ahora se trata de otra naturaleza distinta, con propiedades y energías distintas, que exige, por ello, una forma sustancial nueva. ¿Qué pasó entonces con las formas sustanciales de aquellos cuerpos elementales integrados en la nueva sustancia? Todo indica que han desaparecido, o que han quedado subsumidas y superadas por la nueva forma, que las sustituye con ventaja. Luego ya no es posible apelar a dichos "elementos" para dar razón de la "materia" o "substrato" del cambio esencial aquí operado. Esa "materia", al integrarse en la nueva "forma", ha debido perder las "formas" que antes tenía; y así debe tratarse de una "pura materia", de una "materia prima", completamente indeterminada, que, por ello mismo, nunca podrá existir separada de toda forma, sino siem-

pre informada por alguna, sea la que sea. Esta es la tesis del "hilemorfismo", tal como lo concibió ARISTÓTELES.

El segundo hecho de experiencia, que requiere una conveniente explicación, es el de la multiplicidad individual o numérica dentro de una determinada especie. Esto se observa, sobre todo, en los seres vivos, aunque no sólo en ellos. En los cuerpos vivientes, en efecto, resulta patente que, manteniéndose la unidad de la especie, se suceden y multiplican los individuos, mediante la generación natural. Esos individuos pertenecen muy claramente a la misma especie, y por ello, en lo esencial, no se diferencian. Sin embargo, son muchos, distintos numéricamente, y también en sus accidentes individuales, los cuales, precisamente por ser accidentes, están suponiendo una individuación previa de las mismas sustancias en las que arraigan. Luego la radical individuación de cada uno, y la multiplicidad de todos ellos, deben ser colocadas en la línea de la misma sustancia, y no sólo en la línea de los accidentes. Pero en la sustancia de tales cuerpos no puede encontrarse otra cosa que estos dos principios, que el hilemorfismo reclama: su forma sustancial y su materia "prima"; y es claro que la individuación no puede correr a cargo de la forma sustancial, que es la que mantiene la unidad de la especie. Luego tiene que correr a cargo de la materia "prima". Luego, de no reconocerse dicha materia "prima", no habría explicación posible para la multiplicidad numérica de los individuos, dentro de la misma especie. Es la segunda argumentación para probar que dicha materia "prima" existe, como parte integrante y constitutiva de la naturaleza específica de las sustancias corpóreas.

Y supuesta la materia primera o materia "ex qua" en su sentido más propio, se puede hablar también de la materia segunda o materia "in qua". Y a partir de ellas, y por cierta analogía, cabe también hablar de la materia objetiva o materia "circa quam". Trataremos de todo ello en lo que sigue.

2. La causalidad de la materia "prima"

La materia constitutiva de las sustancias corpóreas, cuya existencia hemos tratado de reivindicar en las reflexiones anteriores, se nos presenta con unas características muy peculiares, que debemos ahora recordar y subrayar.

Su denominación más acertada es la de "materia prima" (προτη υλη, la llama ARISTÓTELES), puesto que es la más radical, la que, colocada en la misma línea de la sustancia, no puede ser derivada de ninguna otra materia anterior. Se le llama también "materia de la cual" (materia ex qua) en su sentido más propio, pues es aquella de la que todo se hace, sin que ella misma pueda hacerse de

alguna otra cosa. Tiene, por ello, razón de "causa primera" en esa línea de la causalidad material.

ARISTÓTELES es de la opinión que la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas, se aplica a todas y cada una de las modalidades de la causalidad. Así, en el orden de la "causalidad eficiente", es ineludible llegar a un primer agente, que no tenga a ningún otro por encima de él y del cual dependa; y en el orden de la "causalidad final", es igualmente necesario llegar a un fin último, no ordenado ya a ningún otro fin ulterior; y asimismo en el orden de la "causalidad formal", es imperiosamente preciso llegar a una forma primera o más radical de cada cosa (la forma sustancial). Y es claro que lo mismo debe decirse respecto de la "causalidad material", pues tampoco es posible proceder al infinito en una serie de materias, cada una de las cuales esté hecha de otra, y ésta de otra, indefinidamente. Antes o después, será preciso llegar a una materia, que ya no esté hecha de otra materia, y esa será precisamente la "materia primera". Nuevo argumento, de gran fuerza de convicción, por lo demás, para probar de otro modo la existencia de una "materia primera". Todo el que admita que algo está hecho de una materia precedente, tiene necesariamente que admitir que existe una materia primera, de la que todas las cosas "materiales" están hechas.

Pero esta prerrogativa de ser "la causa primera" en el orden de la causalidad material, confiere a la "materia prima" las siguientes notas esenciales: primera, no tiene de suyo forma alguna; segunda, no puede existir sin estar unida a alguna forma; tercera, tiene que estar colocada en la línea de la sustancia, y cuarta, no puede ser puesta en la existencia más que por creación. No tiene de suyo forma alguna, porque si la tuviera, ya no sería primera, sino, al menos, segunda. No puede existir sin estar unida a alguna forma, pues nada existe si no tiene alguna determinación, que siempre proviene de la forma. Tiene que estar colocada en la línea de la sustancia, pues si estuviera en la línea de los accidentes, tendría una materia anterior, a saber, la misma sustancia. Y no puede ser puesta en la existencia más que por creación, porque cualquier otro tipo de producción que no sea "a partir de la nada", tiene necesariamente que contar con una materia precedente. Por todo lo cual puede decirse que la "materia prima" es una principio real (puesto que es "causa", aunque sólo material), intrínsecamente constitutivo de todas las sustancias corpóreas, pero de suyo enteramente potencial o indeterminado, aunque naturalmente ordenado a unirse a cualquier forma sustancial corpórea, sea la que sea; y que no puede comenzar a existir más que por creación, ni dejar de existir más que por aniquilamiento.

En su función de "causa", la materia "prima" ejerce su causalidad inmediata sólo por respecto a la forma sustancial corpórea que la actualiza o informa, y sólo por ésta, o a través de ésta, puede influir en los accidentes, o en otras sustancias. Pero no hay que pensar que la causalidad de la materia "prima" sea algo

añadido al ser de ella; pues dicha causalidad no es otra cosa que su mismo ser. Lo mismo ocurre, por cierto, con la forma sustancial y con su función de causa formal: la causalidad de la forma sustancial se identifica, sin más, con su propio ser. De modo que, por lo que hace ahora a la materia primera, su mismo darse en la realidad, actualizada o informada por su, en cada caso, correspondiente forma sustancial, es ya ejercer la causalidad que le es propia, es decir, la causalidad material, que consiste, por una parte, en "recibir" la forma sustancial correspondiente, haciendo así de sujeto, el más radical, de la misma, y por otra, en "individuar", mediante dicha recepción, a la susodicha forma, que, de suyo, no individúa, sino que especifica. Forma y materia son, pues, causas entre sí, aunque en distinto género de causalidad. Son dos funciones simultáneamente ejercidas por uno y otro de esos dos coprincipios. La forma sustancial, por su sola presencia o por su mero ser en la materia, informa a dicha materia, especificándola; y la materia prima correspondiente, también por su sola presencia, o por su mismo ser con la forma, recibe a la forma, individuándola.

Pero la materia y la forma así unidas, constituyendo ya una sustancia de tal especie y con tal individuación, son a su vez, y conjuntamente, causas de los accidentes propios de dicha sustancia; y ello de suerte que la forma sustancial lleva la primacía en la originación de las cualidades propias, que responden sobre todo a la forma, mientras que la materia prima lleva la primacía en la originación de la cantidad, que responde sobre todo a la materia. Así, pues, si la materia lleva su causalidad hasta la originación de la cantidad, ello no ocurre aisladamente, sino por su unión con la forma.

Y ahora conviene desarrollar una idea más atrás apuntada, y es ésta: que no todas las formas sustanciales ejercen del mismo modo su función de informar a sus respectivas materias. Porque hay formas sustanciales que, colocadas en un nivel más bajo en la escala de los seres, agotan toda su capacidad causal, respecto de sus correspondientes materias, simplemente en informarlas o especificarlas, hallándose, por así decirlo, enteramente sumergidas en ellas. Son las forma sustanciales de los minerales, o de los cuerpos inertes. Y hay otras formas sustanciales que, colocadas en un nivel superior, alcanzan un grado mayor de emergencia sobre sus respectivas materias, y son así capaces de realizar las operaciones de la vida más elemental. Son las formas sustanciales, o almas, de los vivientes inferiores, las plantas. Hay, en tercer lugar, otras formas sustanciales que, instaladas en un nivel todavía más alto, superan aun más la potencialidad de sus respectivas materias, y son capaces de realizar las operaciones del conocimiento y de la apetición sensitivos. Son las formas sustanciales, o almas, de los animales irracionales. Por último, hay también otras formas sustanciales, colocadas ya en el nivel de los seres espirituales, que emergen mucho más de sus respectivas materias, puesto que las trascienden en su ser y en su obrar, en cuanto que pueden existir en sí mismas, separadas de toda materia, y son capa-

ces de realizar, sin dependencia intrínseca de la materia, las operaciones del conocimiento intelectual y de la elección libre. Son justamente las almas humanas, que no son solamente almas, o formas animadoras o vivificadores de sus respectivos cuerpos, sino que son también espíritus, que, como tales, pueden subsistir en sí mismos y obrar por sí mismos. De todo lo cual se concluye que las formas sustanciales de las tres primeras modalidades reseñadas, no tienen un ser que les sea propio, sino que el ser de ellas pertenece al "compuesto", o sea, a la unión de la forma y la materia; y así, destruida dicha materia, la forma misma también perece. En cambio, las formas sustanciales en que consisten las almas humanas, tienen, por ser espíritus, un ser propio, que comunican al cuerpo, o a la materia, a que se unen. Pero, destruida dicha materia, conservan el ser que de suyo tienen, y no se destruyen a la par que sus cuerpos, sino que, por el contrario, permanecen indefinidamente en su ser, es decir, son positivamente inmortales.

Pero ninguna de las formas sustanciales corpóreas deja de informar enteramente a la materia a la que se une, y así, toda la determinación sustancial que una materia tiene (las determinaciones accidentales vienen después), se debe sólo a la forma sustancial que actualmente la informa; pues no puede existir parte alguna de materia que hubiese quedado informe, sustancialmente sin determinar, ni se puede tampoco admitir que la materia, que se une a una determinada forma sustancial nueva, retenga alguna determinación debida a otra forma sustancial anterior, ya perdida. Y por eso es muy verdadero decir, por ejemplo, que la materia constitutiva del cuerpo humano, recibe del alma espiritual que la actualiza, toda la determinación que posee, pues es ella la que hace que, a un mismo tiempo, el hombre sea racional, y sea sensitivo, y sea viviente, y sea corpóreo, y sea sustancia. y sea ente. En resumen, que la materia todo lo recibe de la forma, pero la forma no da siempre todo lo que tiene a la materia.

3. La causalidad de la materia "segunda"

La materia "segunda" no es otra cosa que la sustancia corporal, en cuanto sujeto de un cambio, que no es ya de índole esencial, sino accidental, pero que entraña una cierta transformación, o mutación intrínseca, de dicha sustancia. Porque evidentemente una sustancia corporal puede también "cambiar" de lugar, o de tiempo, o de situación (cambios todos ellos accidentales), sin que, por eso, se dé en ella misma una mutación que intrínsecamente le afecte. Concretando más, debe decirse que una sustancia corporal puede ser considerada como materia "segunda" cuando es sujeto de un cambio en sus formas accidentales, o en la línea de la "cualidad". Eso son, por ejemplo, la mayor parte de los pro-

ductos de la industria, que resultan de ciertas transformaciones de las llamadas "materias primas", como el hierro, la madera, el algodón, la seda, etc., etc.. En realidad, eso que en la industria es denominado "materia prima", filosóficamente hablando es "materia segunda".

Tampoco se quiere aquí decir que todos los productos de la industria humana, sobre todo en los más modernos usos de la técnica, sean simples transformaciones accidentales de las susodichas "materias primas". A veces se trata también de transformaciones sustanciales, o de "combinaciones" químicas, como ocurre en una amplia gama de los llamados hoy "productos sintéticos". Pero tampoco cabe duda de que hay otros muchos productos de los denominados "manufacturados", en los que la sustancia corpórea utilizada para su elaboración, mantiene la misma estructura esencial, y las transformaciones que en ella se realizan son sólo de índole accidental.

Ahora bien, la materia "segunda" puede ser también considerada desde otra perspectiva, o sea, atendiendo más a lo que es esencial en el sujeto de todos los cambios accidentales, que es la sustancia; y entonces, en lugar de hablar de materia "segunda", se debe hablar, con más propiedad, de "materia en la cual" (materia in qua). Y es que, como ya se ha advertido más atrás, la "materia ex qua" en su sentido más propio es precisamente la "materia prima", y, en cambio, la otra materia "de la cual" algo se hace, mediante alguna transformación accidental, no es tanto una materia "de la cual", como una materia "en la cual". Estamos aquí en presencia de una sustancia corporal completa, o perfectamente constituida por la conjunción de una materia primera con una forma sustancial, y, por ello, a lo que principalmente debe atenderse es a su índole de sustancia, como sujeto de inhesión de todos sus accidentes, que es lo que justamente indica la expresión "materia in qua".

Mas el que a la sustancia, o al sujeto de inhesión de los accidentes, se la denomine, sin duda con fundamento, con esa expresión de "materia in qua", se debe a que, entre todos los accidentes que afectan o pueden afectar a la sustancia, se hallan precisamente las "cualidades", o sea, las "formas accidentales". Es, pues, por analogía con la constitución hilemórfica de las sustancias corpóreas –sustancias todas ellas compuesta de "materia prima" y "forma sustancial"–, por lo que a esa otra síntesis de la sustancia con ciertos accidentes suyos que tienen la índole de "formas accidentales", se la concibe asimismo como hilemórfica, y se habla entonces de "materia segunda" y "forma accidental".

Y es que la sustancia, y especialmente la corpórea, si bien se halla enteramente determinada, en el orden sustancial, por la forma sustancial que, en cada caso, la actualiza, se halla, al mismo tiempo, en gran medida indeterminada, en el orden accidental. Y son precisamente los accidentes, y, más en concreto, las formas accidentales, quienes remedian esa indeterminación, quienes van deter-

minando poco a poca aquella indeterminación. De modo que no resulta inadecuado que se llame a la sustancia, sobre todo a la corpórea, "materia in qua".

Por lo demás, la "composición" de la forma accidental con su "materia in qua" correspondiente, o sea, con la sustancia en la que inhiere, no es exactamente del mismo tipo que la composición de la forma sustancial con su materia primera. No es del mismo tipo, pero tampoco de un tipo enteramente diferente. Más atrás, al hablar de las diferencias entre la forma sustancial y la accidental, ya vimos, comentando un texto de SANTO TOMÁS, cuáles son esas diferencias. Pero, en todo caso, hay que reconocer que se trata de una composición que es análoga, y justamente con analogía de proporcionalidad propia. Es una composición del tipo "potencia-acto", o, más en concreto, del tipo "determinante-indeterminado", que se realiza en otros muchos casos análogos. Y en esa analogía se basa la denominación de "materia in qua" aplicada a la sustancia.

Y no parece necesario insistir más en este punto, porque ya se explicaron más atrás los vínculos generales de la sustancia con sus accidentes, y de éstos con su sustancia; ya sea que se trate de accidentes "propios", que surgen por resultancia natural, en la misma sustancia en la que inhieren, ya sea que consideremos las accidentes originados en una sustancia por la acción de agentes externos.

4. La causalidad de la materia "objetiva"

Más forzado resulta todavía llamar "materia" al objeto del conocimiento, mediante la fórmula, acuñada en la Escuela, de "materia circa quam". Veamos cómo se explica esto.

En todo caso es claro que, cualquiera que sea el sentido en que se tome a la "materia", tiene que mantenerse siempre una correlación esencial a su correspondiente "forma". Pero tratándose, como aquí se trata, de una "materia" referida al conocimiento, la "forma" que le corresponde no puede ser otra que la "forma" del conocimiento en cuanto tal, que es la forma "objetiva", o la llamada "especie expresa", y no precisamente la forma determinante del conocer, o en cuanto puede ser de algún modo asimilada a la forma "subjetivamente" recibida, como es el caso de la "especie impresa", injertada o radicada en la "facultad cognoscitiva". Aquí estaríamos en un estadio previo al conocimiento o a la operación de conocer, pero no en el conocimiento mismo en cuanto tal. Nos habremos de referir, por tanto, a la "forma objetiva", y a la "materia" de tal forma.

La forma objetiva, sin embargo, puede entenderse en dos sentidos: como la forma que está en la misma cosa, o sea, como un aspecto o faceta de dicha cosa; o como la forma que está en el intelecto y que es "formada" por el propio inte-

lecto, en el mismo acto de entenderla. La primera de estas dos "formas" es la que se denomina "objeto formal terminativo", u "objeto formal trascendente", mientras que la segunda constituye el llamado "objeto formal motivo", u "objeto formal inmanente".

La razón de esta distinción, como ya se señaló en la Lección V, está en el carácter esencialmente "inmanente" de la operación de conocer. Como se trata de una actividad no transitiva, o sea, de una actividad que surge en el propio sujeto cognoscente que la lleva a cabo, y que no sale de él, sino que en él se consuma y permanece, por eso, el objeto "inmediato" de la susodicha actividad no puede ser "exterior" a la misma, sino que tiene que darse en el mismo sujeto cognoscente y ser "inmanente" a la propia actividad de conocer. Mas, por otro lado, como también es evidente que los actos del conocimiento "directo" donde "terminan" realmente es en las cosas mismas conocidas, síguese de aquí ese desdoblamiento necesario: un objeto formal inmediato e inmanente, que no es más que un "signo" o "representación" de la cosa conocida y que a ella conduce, a saber, la "especie expresa", y un objeto formal mediato o trascendente, que es, en cada caso, la "formalidad" o aspecto de la susodicha cosa conocida en tanto que conocida en cada acto concreto de conocer.

Y estas dos formas objetivas se corresponden a dos materias "circa quam", y que son: el objeto "material", en su sentido más estricto, o sea, la "cosa" misma "en cuanto cosa", y el objeto "formal terminativo", que es la "cosa en cuanto objeto" (o el "objeto en cuanto cosa", que es lo mismo). Porque el objeto "formal terminativo", como colocado que está entre el objeto "puramente material" y el "objeto formal motivo", o el "objeto en cuanto objeto", participa de la naturaleza de los dos extremos; y así, comparado con el puramente "material", se puede considerar como objeto "formal", mientras que comparado con el formal "motivo", se puede considerar como objeto de algún modo "material". Y de esta suerte, la "materia circa quam" (o la materia "objetiva") es, de manera primaria, el objeto puramente material, y de manera secundaria o derivada, el mismo objeto formal terminativo.

5. Analogía de la causalidad material

De todo lo dicho se desprende con suficiente claridad que la causalidad material es análoga, o que se dice de muchas maneras, que, sin ser enteramente diferentes, tampoco son idénticas, sino simplemente semejantes.

Y concretando más, se puede comenzar diciendo que esa analogía es de "atribución", en primer lugar "intrínseca", entre la "materia ex qua" y la "materia in qua", y en segundo lugar "extrínseca" cuando se trata de aplicarla a la

"materia circa quam". Pero también se da, dentro de la causalidad material, una analogía de "proporcionalidad propia", pues es evidente la semejanza de "relaciones" entre cada uno de esos tipos de "materia" y las distintas "formas" a ellos correspondientes.

Entre la "materia prima", o propiamente "ex qua", y la "materia segunda", o mejor, "in qua", se da, sin duda, una analogía de "atribución intrínseca", cuyo primer analogado es precisamente la "materia ex qua". Esta, en efecto, es la "materia" dicha en su sentido más propio y principal. Y, por supuesto, la "materia in qua", aunque también, en algún sentido, es "materia ex qua", lo es sólo en sentido derivado, pues se trata de una materia que está a su vez hecha "de otra materia".

Y aunque también se puede afirmar, que entre la materia "ex qua", y la materia "circa quam" sigue dándose una analogía de atribución, esta atribución no es, desde luego, "intrínseca", sino sólo "extrínseca", pues la "materia circa quam" no cumple el requisito de ser, de algún modo, "materia ex qua". Sólo se le llama "materia", por una "denominación extrínseca", a saber, porque la "materia circa quam" se halla también relacionada con su correspondiente "forma", con una "forma objetiva", que, sin ser forma "sustancial", ni tampoco forma "accidental", puede con todo llamarse "forma", en cuanto conserva lo esencial de la forma, que es la "determinación".

Pero esto nos lleva precisamente al otro tipo de analogía que realiza indudablemente la "materia", la analogía de "proporcionalidad propia". Toda "materia" se halla esencialmente correlacionada con una forma. La "materia primera", con la "forma sustancial", la "materia segunda", con la "forma accidental", y la "materia objetiva", precisamente con esa otra forma que también denominamos "objetiva", por la función que ejerce de "objeto" del conocimiento. Y por ello se puede decir que la materia primera se compara a la forma sustancial, de manera semejante a como la materia segunda se compara a la forma accidental, y finalmente, que la materia objetiva se compara también de modo semejante a su correspondiente forma, es decir, a la forma objetiva. Se trata, pues, de comparaciones o relaciones semejantes. Estamos ante un caso muy claro de analogía de proporcionalidad propia.

RECAPITULACIÓN

En esta "recapitulación" se trata, sobre todo, de justificar, tanto el "número" de las "nociones comunes" aquí estudiadas, como el "orden" en la consideración de las mismas. Se trata, pues, de responder a estas dos preguntas: Primera, ¿por qué, al tratar de las "nociones comunes" nos hemos ceñido a las enumeradas, y no más, ni tampoco menos? Y segunda, ¿por qué las hemos estudiado por ese orden, y no por cualquier otro?

Un intento clásico de enumeración y ordenación de las nociones comunes nos lo ofrece Santo Tomás en un célebre texto de sus *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Es algo extenso, pero merece la pena reproducirlo en su integridad. Dice así:

> "Así como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar, en último término, a algunos principios inmediatamente evidentes, así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia, ni ningún conocimiento de las cosas.
>
> Pues bien, aquello que primeramente concibe el intelecto, como lo más evidente, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente, como dice Avicena en su Metafísica. Por eso es necesario que todas las demás concepciones del intelecto se formen añadiendo algo al ente. Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente a su sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente. Y en esto se apoya Aristóteles para probar, en su Metafísica, que el ente no puede ser un género, sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente.
>
> Pero esto puede ocurrir de dos maneras. Primera, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se obtienen los diversos géneros de las cosas. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de "sustancia" se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente en sí; y lo mismo ocurre con los otros géneros supremos.

Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente. Y todavía este modo puede tomarse: bien como siguiendo a todo ente en sí mismo, bien como siguiendo a cada ente en orden a otro.

Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o de modo absoluto, dicho modo, o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente si no es la esencia misma del ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de "cosa", que, según Avicena, al comienzo de su Metafísica, difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de "cosa" expresa la quididad o la esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de "uno", porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso.

Pero si el modo se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de "algo", pues decir algo es como decir "otro que". Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido (o distinguido) de los demás.

Otra manera es atender a la conveniencia de un ente respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es, en cierto modo, todas las cosas, como dice Aristóteles en su obra Sobre el alma.

Pero en el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva. Y así, la conveniencia del ente respecto del apetito viene expresada con el nombre de "bueno", pues, como dice Aristóteles, al comienzo de su Etica: "bueno es lo que todas las cosas apetecen". Mientras que la conveniencia del ente respecto del intelecto respecto del intelecto se expresa con el nombre de "verdadero". Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento, como ocurre con la vista que, por el hecho de ser informada por la "especie" del color, conoce el color"[1].

Recojamos las ideas fundamentales contenidas en este largo texto:

Primero, la noción de "ente" es la primera de todas.

---

[1] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a1.

Segundo, las demás nociones proceden de la del ente, y no por adición de algo que no estuviera ya contenido en dicha noción, sino simplemente haciendo explícito algo que implícitamente ya estaba contenido en ella.

Tercero, este proceso de explicitación puede hacerse de dos maneras: bien haciendo explícito algún modo "especial" del ente, como cuando se pasa del ente a la sustancia, o a la cualidad, etc., o bien haciendo explícito algún modo "general" del ente, como cuando se pasa del ente a la cosa, o a lo uno, etc.

Cuarto, como lo que interesa ahora es enumerar y ordenar las "nociones comunes", es sólo el segundo procedimiento el que se pone aquí en juego, pero introduciendo en él un cierto orden. Así, del ente caben, primero, dos consideraciones: una, absoluta, o en sí mismo, y otra relativa, o por comparación con otro término. Y dentro de la consideración absoluta, caben, a su vez, una afirmativa y otra negativa; como dentro de la consideración relativa, caben, a su vez, otras dos, una de oposición o discrepancia, y otra de conveniencia. Por último, esta comparación de conveniencia, que sólo puede hacerse respecto del ser espiritual, se concreta en una conveniencia respecto del intelecto, y otra respecto de la voluntad, o del apetito en general.

Quinto, de esas distintas consideraciones, y a partir del ente, resultan estas cinco "nociones comunes" y por este orden: primero, la noción de "cosa", segundo, la noción de "uno", tercero, la noción de "algo", cuarto, la noción de "verdadero" y quinto, la noción de "bueno".

Pues bien, este esquema general es el que ha servido de base para la enumeración y ordenación de todas las "nociones comunes" recogidas en esta primera parte de la Metafísica. En realidad, las nociones comunes que aquí aparecen son veintidós, pero se ha respetado escrupulosamente dicho esquema general, al que sólo se han hecho algunos retoques o explicitaciones. Veámoslo.

En primer lugar se dilucida o aclara la noción de **ente**, de la que se subraya tanto su "prioridad" sobre todas las demás nociones, como su carácter "trascendental" o de continencia implícita de esas otras nociones.

Mas la noción de ente es compleja, puesto que está formada por la unión de otras dos: la de "sujeto del ser" y la de "acto de ser". Razón por la cual se consideran a continuación esas otras dos nociones integradas en la del ente, a saber, la de *esencia*, y la de *ser*.

Por otro lado, al aclarar la noción de esencia en comparación con el intelecto que la conoce, dicha noción aparece íntimamente conectada con la noción de "objeto", que no es otra cosa que la forma en cuanto conocida. De aquí que se proceda a continuación a dilucidar la noción de *objeto*.

Se pasa con ello a considerar, en una misma lección, las nociones de *cosa, algo* y *realidad.* La justificación es la siguiente.

Cosa, según la interpretación que hace Tomás de Aquino, siguiendo a Avicena, significa propiamente el "ente como nombre". De esta suerte, el ente sin más sería el "ente como participio", el cual significaría directamente o "in recto" el acto de ser, e indirectamente o "in obliquo", el sujeto del ser, o sea, la esencia. Por el contrario, el "ente como nombre", o sea, la "cosa" debe significar directamente la "esencia", e indirectamente el "ser".

Mas, por lo que toca a *algo*, hay que comenzar por decir que tiene dos sentidos diferentes, a saber, "el ente en cuanto distinto del no ente" y "el ente (cada ente) en cuanto distinto de otro ente". De hecho, Tomás de Aquino sólo se refiere a este segundo sentido, pero es claro que el primero es anterior y está supuesto en el segundo. Porque el orden de las nociones, en este punto, no puede ser otro que éste: Primero, el "ente"; después, el "no ente"; en tercer lugar, la "división" (o distinción o separación) entre el ente y el no ente, que constituye la noción de "algo" en su primer sentido; en cuarto lugar, la "indivisión" (la negación de división) de cada ente consigo mismo, que es lo que constituye la noción de "uno"; y finalmente, la noción de "muchos", que es la de una agregación de unidades, y que da lugar a la noción de "algo" en su segundo sentido, o sea, la distinción de cada ente respecto de los demás entes. Y siendo, las cosas así, el examen de la noción de "algo" tiene que comenzar por su primer sentido: el ente en cuanto distinto del no ente, sentido que se expresa mejor con la noción de "realidad".

Por eso, tratando de completar la enumeración de las nociones comunes hecha por Santo Tomás en el texto que estamos comentando, se ha introducido aquí la noción de *realidad*, que es descrita, en su sentido más propio, como lo actualmente contrapuesto a la nada, a lo que no existe, y cuyo signo distintivo es precisamente la acción o la operación. Y también se señalan otros sentidos "atenuados" de la realidad, como 'lo que existe en potencia y no en acto", o como lo pasado, o como lo futuro, a todo lo cual se le puede llamar "realidad" sólo en sentido extrínseco.

Y con ello se pasa a la noción de *uno* y a la de *muchos*. La primera de las cuales es autónoma respecto de la segunda, puesto que lo "uno" puede darse sin que se den "muchos"; pero no a la inversa, ya que la multitud entraña necesariamente la unidad. Y así como la "unidad" presenta distintos grados de intensidad (hay cosas que son más "unas" que otras), así también la "multitud" se presenta en distintas formas, pues una es la mera "pluralidad"; otra, la "variedad" o "diversidad", y finalmente otra, la "oposición", que también tiene distintas modalidades.

Pues bien, es a partir de la noción de "muchos" como surge la noción de *orden*, que Santo Tomás no enumera entre las nociones comunes, pero que resulta necesario introducir aquí.

En efecto, la noción de orden ya aparece al considerar a la esencia como principio de las operaciones o del dinamismo de cada cosa. En este sentido es como a la esencia se le da el nombre de "naturaleza"; y la "naturaleza" es la base del "orden natural", el primero de los órdenes. Por otro lado, el orden entraña pluralidad, aunque es algo más que la mera pluralidad. Sólo a partir de la noción de "muchos" se puede pasar a la de orden, pero no cabe duda de que en ésta hay algo más, que debe ser considerado aparte.

Por otro lado, al deducir, a partir del ente, las nociones de "verdadero" y de "bueno", se hace sin duda nuevamente uso de la noción de orden: de la noción del orden "lógico", en el caso de la verdad, y de la noción del orden "moral", en el caso del bien, cuyo primer analogado es precisamente el bien moral. Son las razones más obvias que hacen aconsejable la consideración, por separado, en ese momento, de la noción de orden, que es, por supuesto, una de las más importantes "nociones comunes". En el examen de esa noción nos aparece, en primer lugar, la noción de orden natural, que es el primer analogado del orden, y ello da lugar a considerar las cuatro modalidades de la causalidad (la eficiente, la final, la formal y la material), que luego serán objeto de una consideración más detenida.

Con ello se pasa ya al estudio de la noción de lo *verdadero* y de, su contrario, lo *falso*.

Lo "verdadero" constituye una de las más importantes "nociones comunes". La "comunidad" que le es propia es la de la "adecuación" o "conveniencia", pues no se trata de que todas las cosas "realicen", en sentido propio, la noción de verdadero, sino de que todas las cosas están "adecuadas", de hecho, o son "adecuables", de derecho, al conocimiento intelectual, tanto humano como divino. Por otra parte, de hecho, y respecto del conocimiento humano, es, en algunos casos, posible el "error" o la "falsedad"; y por ello, junto a la noción de lo verdadero, es preciso considerar también la noción contraria (y en cierto sentido complementaria) de lo falso.

A continuación, el orden de las nociones comunes, nos conduce a las nociones de lo *bueno* y lo *malo*. Lo bueno, a diferencia de lo verdadero, está realmente en las cosas, a las que sólo añade una relación de razón de conveniencia al apetito. Por su parte, lo malo se opone a lo bueno con una oposición esencialmente privativa, y a veces también contraria, como sucede con las acciones morales "buenas" o "malas", o con las "virtudes" y los "vicios".

Y aquí parecen acabar las nociones verdaderamente comunes, también llamadas trascendentales; no obstante lo cual se consideran a continuación otras nociones "cuasi comunes", como las de "acto" y "potencia", "sustancia" y "accidentes", y las cuatro modalidades esenciales de la "causalidad". Veamos cómo se justifica esta ampliación.

Las nociones de *acto* y *potencia*, consideradas conjuntamente, son, de hecho, también comunes. Y es que se trata de la primera y más radical división del ente, ya que todo lo que existe, o bien es acto puro -este es el caso de Dios-, o bien está esencialmente compuesto de acto y de potencia, como de principios intrínsecos y constitutivos -y este es el caso de cualquier ente finito-. Por ello es muy cierto decir que el "acto" es común a todo lo que existe, mientras que la "potencia", que complementa al acto en todos los entes finitos, es por ello común a dichos entes. Y aún se puede añadir que la noción de "potencia", en cuanto se considera como "potencia activa", no se reduce a los entes finitos, pues también Dios es "potencia activa suprema".

Y algo parecido sucede con las nociones de *sustancia* y *accidentes*. De hecho, todos los entes, propiamente dichos, son sustancias, y en este sentido se trata de una noción enteramente común. Los accidentes son "complementos" de las sustancias finitas, y bajo ese aspecto hay que considerarlos aquí.

Por último, nos encontramos con las cuatro modalidades de la *causalidad*: la *eficiente*, la *final*, la *formal* y la *material*. De las cuatro, sólo la "material" está confinada a un ámbito limitado, concretamente a los seres corpóreos. Pero las otras modalidades de la causalidad son comunes a todos los seres, comenzando por Dios que es, a la vez, Causa Eficiente Primera, Causa Final Ultima, y Causa Ejemplar (o formal extrínseca) Suprema. Los demás seres, en cuanto ordenados a su propia operación, participan a su modo y manera de la "eficiencia", de la "finalidad" y de la "forma", que, como ya se vió, se reduce a la "esencia".

Para terminar esta "recapitulación", parece conveniente hacer una referencia a la noción de lo "bello", que no ha sido enumerada aquí entre las nociones comunes. Este punto ha sido objeto de discusión por muchos autores. Tomás de Aquino, por supuesto, no incluyó a la "belleza" entre las nociones trascendentales, sino que la redujo a una especie de "lo bueno". Resumiendo mucho su pensamiento, Santo Tomás afirma:

a) que el "bonum" y el "pulchrum" son la misma cosa en la realidad: "Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem; quia super eamdem rem fundantur"[2].

b) que, con todo, difieren formal o conceptualmente: "Pulchrum est idem bono sola ratione differens"[3].

c) que el "pulchrum" entraña una relación a la facultad cognoscitiva: "Pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam"[4].

---

[2] Tomás de Aquino, *STh* I q5 a4 ad1.

[3] Tomás de Aquino, *STh* I-II q27 a1 ad3.

[4] Tomás de Aquino, *STh* I-II q27 a1 ad3.

d) que, a diferencia de lo bueno, que sólo satisface cuando es poseído, lo bello produce complacencia por la sola contemplación: "Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus"[5].

e) de todo lo cual resulta la siguiente definición de lo bello: "Pulchrum est id cuius ipsa aprehensio placet"[6].

En lo bello se encuentra, pues, una dimensión objetiva –una especie de bien– y una dimensión subjetiva –la complacencia estética, por su sola aprehensión–. Y por otro lado lo bello presenta muy variadas formas: la belleza física y la artística (ligada en nosotros al conocimiento sensitivo de la vista y el oído), la belleza racional o lógica, la belleza moral.

Objetivamente hablando, podría decirse que la belleza se reduce al "orden", ya natural, ya artístico, ya lógico, ya moral; mientras que subjetivamente la belleza habría que ponerla en la "aprehensión" y el consiguiente "placer estético", aprehensión y placer que varían bastante respecto de cada tipo de orden, y respecto de cada cognoscente.

Sin dar por zanjada la cuestión, se puede, con todo, señalar la dificultad que ha de encontrar la tesis de incluir a la belleza entre los trascendentales.

---

5 Tomás de Aquino, *STh* I-II q27 a1 ad3.

6 Tomás de Aquino, *STh* I q5 a4 ad1.

SEGUNDA PARTE

GNOSEOLOGÍA

I

LOS PRINCIPIOS GNOSEOLÓGICOS BÁSICOS

1. El "lugar fenomenológico" de estos principios

Comencemos por decir que los principios gnoseológicos básicos tienen su "lugar fenomenológico" propio, o su encuadramiento adecuado y general, dentro del área barrida por la actividad de nuestra facultad de entender. Mas dicha área abarca, a su vez, varias dimensiones, que debemos examinar ahora. Concretamente estas tres: el "pensar", el "juzgar" y el "percibir".

a) El pensar

Iniciaremos estas reflexiones hablando del "pensar"

Como es sabido, la palabra castellana "pensar" viene de la latina *pensare*, que significa "pesar", "calcular" y también "pensar", y que tiene en castellano el sentido de "examinar con cuidado un asunto antes de emitir dictamen sobre él". Por otra parte, también existe en nuestro idioma, con el mismo sentido de "pensar", la palabra "cogitar", proveniente de la latina *cogitare*, que significa asimismo pensar, y que parece implicar cierta "agitación", o cierto dar vueltas a un asunto, antes de juzgar sobre él.

Es verdad que algunos autores, por ejemplo DESCARTES, han dado un sentido mucho más amplio a las palabras "pensar" y "cogitar", de suerte que pudiera designarse con ellas cualquier actividad consciente, es decir, que no sólo entender, juzgar y razonar, sino imaginar, recordar, y también sentir, e incluso querer, serían distintos modos de pensar[1]. Pero no parece acertado dar al "pensar" una significación tan vaga e imprecisa. Es más correcto incluirlo dentro de la actividad intelectual humana, como una de las formas o modalidades de la misma.

---

[1] Cf. R. Descartes, *Principios de Filosofía*, I, n. 9.

De acuerdo con ello, pensar sería entender, pero entender de una especial manera, que no incluye desde luego el juzgar. Veámoslo más despacio.

Por de pronto, pensar puede consistir en las operaciones del intelecto que llamamos "simples aprehensiones". Se capta en ellas algo, concretamente alguna esencia o quididad, y, en primer lugar, las primeras esencias, las más universales y abstractas, como el ente, lo uno, lo verdadero, lo bueno. Incluso, con la ayuda de los sentidos, puede el intelecto captar otras varias esencias más determinadas, o menos abstractas y generales. Pero, desde luego, estamos aún muy lejos del juicio, donde se afirma o niega algo de algo. Y si juzgar, como luego veremos, es el auténtico conocer, el conocer en su sentido más propio y estricto, no hay aquí, por tanto, un verdadero conocer, sino, como hemos dicho, un mero pensar.

Y también hay mero pensar en las comparaciones que el intelecto puede hacer entre una esencia y otra. Estas comparaciones pueden tener dos finalidades: o elaborar nociones más abstractas, o más concretas, o también preparar los materiales de un posible juicio (afirmativo o negativo). Y así, en el primer caso, se comparan entre sí varias nociones específicas distintas, para retener lo que hay de común a todas ellas, y prescindir de lo que hay de propio en cada una, con lo que se obtienen nociones genéricas, de mayor o menor amplitud, y también el movimiento inverso, que va de nociones más abstractas a otras más concretas. Asimismo, en el segundo caso, se comparan entre sí dos nociones cualesquiera para ver si se pueden unir mediante un juicio afirmativo, o si se tienen, por el contrario, que separar por un juicio negativo. Todas estas comparaciones todavía no son juicios, y en tanto que no lo son, se trata de pensar; no de conocer en sentido estricto.

Igualmente es pensar la comparación entre juicios, tanteando si se pueden enlazar formando razonamientos, pero sin llegar todavía a enlazarlos, que esto ya sería juzgar, aunque de manera mediata, que es lo propio del "raciocinio".

En suma, pensar es cogitar (co-agitar), o dar vueltas a las nociones, ya sea con el propósito de formar otras nociones, que sean más abstractas o sencillas, o más concretas o complejas; ya sea con el propósito de formar enunciados (afirmativos o negativos), o incluso comparar enunciados con el propósito de formar razonamientos, sin que se llegue todavía a juzgar o a razonar. Y por supuesto, que en el cogitar no hay verdad ni falsedad, no se llega todavía a ninguna de las dos.

b) El juzgar (o conocer en sentido propio)

En cambio, "juzgar" es cosa muy distinta. Con el juzgar entramos en el auténtico conocer, pues, de hecho, el "verdadero conocimiento" no puede por menos de ser el "conocimiento verdadero", y el juzgar, el emitir seriamente un juicio, ya sea inmediato, ya sea mediato, es siempre un compromiso con la verdad. En efecto, no es lo mismo "emitir", con seriedad, un juicio cualquiera, que "aventurar" un juicio. Esto último no es todavía juzgar, ni menos "juzgar con verdad"; es proponer una hipótesis, que habrá que probar más adelante, y sólo si se prueba, se podrá reconocer su verdad.

Precisamente por este compromiso con la verdad es por lo que el conocer, en su sentido más propio, pertenece al plano del intelecto o de la razón; no al plano de los sentidos, ni externos ni internos. Claro que, al decir esto, estamos dando al conocer un sentido más restringido que el que comúnmente se le da. Pero a ello nos obliga el reconocimiento de que en el conocimiento humano hay unos grados inferiores y otro superior, y que en los grados inferiores (en el nivel de la sensibilidad externa e interna) el conocimiento no es más que un preámbulo de lo que debe llegar a ser, o de lo que es, de hecho, el conocimiento intelectual, y dentro de él, el juicio, que es el conocimiento propiamente dicho. Repetimos que el verdadero conocimiento tiene que ser el conocimiento verdadero, y no sólo verdadero de un modo meramente material, sino de un modo formal; es decir, que es verdadero y se sabe que lo es.

Cierto que el mero hecho de formular un juicio no garantiza que estemos ante un verdadero conocimiento, es decir, ante un conocimiento verdadero o ajustado a la realidad. Pueden darse juicios erróneos o falsos. Pero cuando se emite "en serio" un juicio es necesario que se tenga, al menos, la presunción de que es verdad lo que se enuncia, pues, de lo contrario, no llegaríamos a emitir tal juicio. Y si posteriormente descubrimos que tal juicio es falso, no permanecemos en él ni un momento más; inmediatamente lo sustituimos por otro contradictorio del primero, con lo que pasamos automáticamente del error a la verdad.

La clave, pues, del verdadero conocimiento está en el juicio, único acto de conocer en el que se puede poseer la verdad y saber que se posee. Pero el juicio se divide adecuadamente en "juicio atributivo" y "juicio existencial". ¿Hay alguna diferencia entre ellos en orden precisamente a la verdad que todo juicio tiene la pretensión de poseer?

Comencemos por el examen del juicio atributivo. Este se puede presentar en dos formas: como singular y como universal. Cuando se trata de un juicio singular, el sujeto es siempre un individuo, y se le designa, bien con un nombre propio (por ejemplo, "Juan Pablo II es políglota"), bien con una expresión deíc-

tica (por ejemplo, "esto es un árbol"). Y cuando se trata de un juicio universal, el sujeto es una quididad, que se expresa con un nombre común (por ejemplo, "el hombre es racional"). Por supuesto que el predicado es, en todos los casos, universal, y se expresa también con nombres comunes.

Pues bien, cuando el sujeto del juicio atributivo es universal, la verdad de dicho juicio puede establecerse simplemente con reconocer que el predicado está incluido en el sujeto, o sea, dándonos cuenta de que la noción del sujeto contiene entre sus notas al predicado, al menos con una continencia implícita. Aquí, desde luego, el caso paradigmático es el juicio "tautológico", pero basta con que, al analizar la noción del sujeto, se encuentre allí implicado el predicado, y esto, ya sea de manera inmediata, ya sea de forma mediata.

Por esta razón no aparece aquí tan clara la comparación de lo entendido por nosotros con la realidad misma de las cosas. Sin embargo, esa comparación, que es patente en los juicios singulares, también se da en los universales, aunque sólo sea de modo implícito. En efecto, la convicción acerca de la verdad de esos juicios se apoya enteramente en la evidencia, inmediata o mediata, con que se nos imponen, y dicha evidencia lo que nos revela es la ordenación esencial de nuestro intelecto a la realidad. O como dice TOMÁS DE AQUINO, que "pertenece a la naturaleza de nuestro intelecto el acomodarse a las cosas"[2].

Y volviendo ahora a los juicios singulares, hay que decir que, por supuesto, también se apoyan, o encuentran la última garantía de su verdad, en la veracidad esencial de nuestro intelecto, pero no sólo en ella, sino también, y de manera inmediata, en la colaboración del conocimiento sensitivo con el intelectual.

Dicha colaboración ha sido puesta de relieve, en muchas ocasiones y de muchas maneras, por el propio TOMÁS DE AQUINO. Véase, por ejemplo, el siguiente texto: "El intelecto humano, que está unido a un cuerpo, tiene por objeto propio las esencias que existen en la materia corporal, y sólo a través del conocimiento de estas esencias de las cosas visibles puede alcanzar algún conocimiento de las invisibles. Pero pertenece a las esencias de las cosas visibles el que existan en algún individuo corpóreo, como pertenece a la esencia de la piedra el que exista en alguna piedra, y a la esencia del caballo el que exista en algún caballo, y así en los demás casos. Y por eso la esencia de la piedra, o de cualquier otra cosa material, no puede ser conocida completa y verdaderamente si no se la conoce como existente en algún individuo singular. Mas lo singular se conoce por los sentidos y la imaginación; por lo cual es necesario, para que el intelecto entienda en acto su objeto propio, que se vuelva a las imágenes sensibles, a fin de considerar la esencia universal como existiendo en lo singular"[3].

---

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a9.

3 Tomás de Aquino, *STh* I q84 a7.

Por ello, en los juicios singulares, en los que el sujeto es algo percibido por los sentidos, y especialmente por los sentidos externos, que exigen la presencia real de lo conocido por ellos, el intelecto puede comparar lo entendido por él –las esencias o las propiedades de las cosas corpóreas– con esas mismas cosas corpóreas presentes a los sentidos, y conocer así su acuerdo o desacuerdo con ellas, es decir, conocer la verdad o el error de los juicios singulares que formamos sobre dichas cosas externas.

Mas dado que en dichos juicios se contiene ya, al menos de manera implícita, la afirmación de existencia de aquellas cosas sobre las que versan, pasamos insensiblemente con ello a los juicios existenciales, que nos hacen también trascender desde el "conocer" propiamente dicho al "percibir", del que nos vamos a ocupar a continuación.

c) El percibir

¿En qué consiste el "percibir"? Para contestar a esta pregunta es preciso hacerse cargo, antes de nada, de la diferencia entre "forma" y "acto", pues si el conocer tiene siempre por objeto una forma, sea la que sea, en cambio el percibir se relaciona con un acto, acto que es de algún modo captado, pero no precisamente como objeto. Mas veamos esto con mayor detenimiento.

Por de pronto digamos que, en un sentido más amplio, también la forma puede ser considerada como un acto, y así se dice que la relación existente entre la materia y la forma es como la que se da entre la potencia y el acto. Pero en el caso de la forma se trata de un "acto determinante", es decir, de algo que actualiza determinando, y determinando precisamente a una materia, sea primera o segunda.

El acto propiamente dicho es simplemente lo que actualiza, y se divide en estos cuatro tipos: el movimiento, la acción, la operación y el ser. El "movimiento" que es el acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia, y que puede ser: local, o cualitativo, o cuantitativo, o sustancial. La "acción", que es el ejercicio de la causalidad eficiente, ya sea principal, ya instrumental, y a la que corresponde la "pasión", que, por lo demás, se identifica realmente con el movimiento. La "operación", que es la actividad inmanente, ya sea de conocer (por los sentidos o por el intelecto), ya sea de apetecer (por los apetitos sensitivos o por la voluntad). Finalmente, el "ser", que es el acto del ente en cuanto ente, y que se corresponde con la "esencia", o modo de ser de cada cosa, a la que el ser simplemente actualiza, pero no determina.

Por lo demás, cada uno de estos actos tiene también su propia índole, y por eso se distinguen unos de otros, y además pueden ser conocidos *per modum*

formae es decir, como si fueran otras tantas formas. Así, podemos saber que no es lo mismo ser que moverse, o actuar, o conocer, o querer, etc. Pero este saber no es todavía percibir tales actos, es decir, constatar que se dan realmente.

Por otra parte, puede bien ocurrir que se den juntos un conocer y un percibir, y ello de dos maneras: un conocer determinado objeto percibiendo a la par que tal objeto existe, o se mueve, o actúa, etc.; y un conocer determinado objeto percibiendo a la par que uno mismo (yo o tu) está conociendo dicho objeto, o queriéndolo, o produciéndolo, o que uno está simplemente existiendo. En resumidas cuentas, en todos esos casos se trata de un darse juntos un conocimiento esencial y otro existencial, aunque este segundo no debiera llamarse propiamente "conocimiento".

Cuando TOMÁS DE AQUINO habla del conocimiento que el alma humana tiene de sí misma, apela a una *duplex cognitio*, a un doble conocimiento: esencial y existencial, diciendo así: "Del alma se pueden tener dos conocimientos (...). Uno por el que se conoce al alma en cuanto a lo que le es propio; otro, por el que se la conoce en cuanto a lo que es común a todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común es aquel por el que se conoce la naturaleza del alma; y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se la conoce como existente en tal individuo (...). Y en cuanto al conocimiento (...) por el que alguien percibe que tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende, y ejerce las demás operaciones vitales (...). Pero nadie percibe que él entiende si antes no entiende algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende"[4].

Y para que se vea que esa "anterioridad", de la que habla en la última frase, no es la correspondiente a otro acto de entender, sino simplemente al "objeto" entendido en ese mismo acto, SANTO TOMÁS escribe también: "Con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo"[5]. Se trata, pues, de una conciencia "concomitante", la cual, más que un acto completo de conocimiento, es simplemente la dimensión "subjetiva" de todo conocimiento. Y por ello, en vez de hablar de "conocer" en sentido propio, hablamos aquí de "percibir".

Y algo parecido hay que decir respecto al conocimiento que tenemos de la existencia de las cosas materiales que nos rodean. En términos generales hay que decir que se trata de una percepción de la pasividad frente al mundo circundante que afecta al sujeto humano en múltiples ocasiones. En primer lugar, por supuesto, esa pasividad se detecta en las distintas sensaciones de los sentidos externos, sobre todo del sentido del tacto. Se trata de actos de conocimiento,

[4] Tomás de Aquino, *De Ver* q10 a8.

[5] Tomás de Aquino, *In I Sent* dist1 q2 a1 ad2.

pero completamente dependientes de la acción exterior de los distintos estímulos sobre los órganos de los sentidos. El sujeto cognoscente humano, a nivel de la sensibilidad externa, se siente, desde luego, activo, pero antes que nada, y de manera primordial, se siente también pasivo.

La pasividad es un acto, el movimiento, que puede ser conocido por los sentidos; es un "sensible común". Mas aquí se trata, no de conocer sensiblemente la pasividad, sino de percibirla, o detectarla, o vivirla, en nosotros mismos, en cuanto somos corpóreos, y podemos, por ello, sentirnos afectados por la acción de las cosas exteriores sobre la dimensión corporal de nuestro ser. De un modo inmediato, la facultad que puede hacerse cargo de esa pasividad es precisamente el sensorio común, cuyos actos, que tienen por objeto las operaciones de los distintos sentidos externos, pueden también detectar la pasividad que está como entrañada en las susodichas operaciones; no porque ellas mismas sean pasivas, sino porque no pueden iniciarse sin esa pasividad.

Pero percibir la pasividad no es, sin más, percibir la existencia de las cosas materiales que la causan; pues, desde luego, la existencia de dichas cosas no puede ser percibida por ningún sentido, sino que, por ser enteramente inteligible, sólo el intelecto la puede alcanzar. Mas ¿con cuál de sus actos? La respuesta es que con cualquier acto que, teniendo por objeto la esencia o quididad de alguna cosa externa, recoja también, prolongándola de algún modo, esa pasividad detectada por el sensorio común.

En resumidas cuentas, que así como la existencia del propio yo se patentiza en cualquiera de nuestros actos de intelección, pues en ellos el sujeto se vive como activo, y por tanto como existente; así también la existencia de alguna cosa exterior a nosotros se patentiza en cualquiera de los actos de intelección de alguna esencia material, siempre que dichos actos se prolonguen hasta los datos pasivos de la sensibilidad externa, pues en dichos actos el sujeto se vive como pasivo, y por ello como dependiendo de esa cosa externa que, para actuar sobre él, tiene necesariamente que existir.

En conclusión: el "percibir" es algo más, y algo distinto del "conocer" propiamente dicho, pero que completa a dicho conocer, al hacer posible que podamos emitir con verdad juicios no sólo atributivos, sino también existenciales, y que vivamos o experimentemos la verdad de tales juicios.

Así, pues, el "pensar", el "juzgar" y el "percibir", no son, propiamente hablando, tres modos de "conocer", sino tres dimensiones de la actividad intelectiva; puesto que el conocer, en sentido propio, se concreta en el juzgar. Y así vemos que el "pensar" es como una etapa previa al conocer, como lo es la simple aprehensión por respecto al juicio, o como lo es la comparación de nociones, y la misma comparación de enunciados, con respecto a la construcción de un razonamiento, o a la extracción de una conclusión, y la formulación de un juicio

mediato. E igualmente, el "percibir" es algo que acompaña al conocer, sin ser propiamente un conocer, es decir, un juzgar.

Pues bien, de esas tres dimensiones de la actividad intelectiva humana, es claro que los principios gnoseológicos básicos no se alojan, o no tienen su "lugar fenomenológico" adecuado, en el pensar, que no llega, de hecho, a ningún juicio; ni tampoco en el percibir, que si bien puede dar lugar a algún juicio posterior, no es de suyo juicio alguno. El lugar fenomenológico adecuado de los principios gnoseológicos es, sin duda, el conocer en su sentido más propio, y, por consiguiente, el juzgar.

En efecto, todo principio gnoseológico viene expresado en un enunciado, que, como tal, es siempre el fruto de un juicio intelectual, y pertenece, por ello, al ámbito del "conocer" propiamente dicho. Por lo demás, los enunciados en que dichos principios se expresan son, en su gran mayoría, de carácter esencial. Sin embargo, hay también algunos que tienen indudablemente carácter existencial, o mejor, que incorporan en sí mismos algún dato existencial. Por ejemplo, el "principio de la conciencia", que establece que "el testimonio existencial de la conciencia es siempre veraz". Pero de aquí no es lícito concluir que hay principios gnoseológicos que se ubican en el ámbito del "percibir". Se trata, en todo caso, de "juicios" o de "enunciados", y, por consiguiente, no pueden por menos de pertenecer al ámbito del "conocer". Lo único que sucede es que en esas ocasiones se incorpora al juicio, como hemos dicho, un dato existencial, y ello puede hacer olvidar que una cosa es percibir o experimentar un hecho, y otra muy distinta emitir un juicio acerca de dicha percepción o experiencia. Pero esto se verá más claro en el examen que hacemos a continuación de la índole propia de los principios gnoseológicos básicos.

2. Naturaleza de los principios gnoseológicos básicos

Para caracterizar convenientemente estos principios, lo primero que hay que decir es que se trata del contenido de ciertos enunciados "generales", o sea, formados por nociones asimismo "generales", y no con cualquier tipo de generalidad, sino con una generalidad de "la mayor amplitud", en perfecta correspondencia con aquellas "nociones comunes", estudiadas en la primera parte de esta obra.

Esta primera reflexión nos sirve también para corroborar que ningún principio gnoseológico puede consistir en una "percepción", aunque sí pueda tener en cuenta y tratar de expresar una percepción, siempre que lo haga de manera indeterminada o vaga. Explicaré lo que quiero decir. Si alguien establece el principio de que "una cosa no puede existir y no existir al mismo tiempo" (aspecto

existencial del principio de contradicción), es indudable que se está refiriendo a la existencia de alguna cosa, y que, por tanto, está introduciendo en dicho principio un dato existencial, que, como tal, ha debido de obtenerse mediante alguna percepción. Pero esto no obsta para que el principio mencionado tenga un carácter enteramente general, y para que su estructura formal sea la de un enunciado atributivo y no propiamente existencial. Los enunciados generales, desde luego, tienen que contener nociones generales, pero dichas nociones pueden ser, a su vez, o estrictamente "universales" (como las que expresan alguna esencia o quididad), o de "generalidad confusa", por referirse a un "individuo indeterminado" (como las que expresan o señalan a "algún existente", sin determinar cuál, aunque todo existente haya de ser, desde luego, singular).

Por otra parte, los principios gnoseológicos deben ser obviamente "principios". Si se llama "principio" a aquello de lo que algo procede de cualquier manera que sea, los principios gnoseológicos, es decir, los principios del conocimiento, deben ser ciertos conocimientos que den lugar a otros conocimientos, o que sean aptos, de suyo, para que otros conocimientos procedan o deriven de ellos. Ahora bien, los enunciados generales, en su conjunto, tienen, sin duda, esa virtud, puesto que de un enunciado general siempre es posible derivar algún otro enunciado, bién sea un enunciado particular, bien sea otro enunciado menos general. Sin embargo, como la "generalidad" admite grados, pues hay nociones y principios que, siendo generales, son menos generales que otras nociones y principios, hay por eso principios generales que, a su vez, son principiados, es decir, que derivan, por su parte, de otros principios. Se trata entonces de enunciados que, si bien hacen de "principios" respecto de enunciados posteriores, hacen también de "conclusiones" respecto de otros enunciados anteriores. Son, pues, enunciados intermedios entre los "primeros principios" y las "últimas conclusiones", y contienen en sí mismos una mezcla de principio y de conclusión.

Por eso, se emplea aquí la expresión de "principios gnoseológicos básicos", pues los principios de que vamos a tratar aquí, no son cualesquiera principios, sino los "primeros" o "básicos". Se podría, desde luego, suponer que tales principios son muy pocos, o incluso que se reducen a uno sólo. Algo de esto ya hemos encontrado al tratar de las "nociones comunes". Hay una que es absolutamente primera, la noción de "ente", y todas las demás se derivan de ésta de algún modo, como pudimos comprobar. Pero no es ocioso el pasar de aquella primera a las otras, pues pasar de lo implícito a lo explícito es un cierto progreso en el conocer.

También en los principios gnoseológicos básicos hay uno que es absolutamente primero, a saber, el "principio de contradicción", que se apoya en la primera noción, la de "ente", y en la segunda, la de "no-ente". Pero hay además otros varios, apoyados en las otras nociones comunes, como la de "uno", la de

"verdadero", la de "bueno", etc., y que tampoco son meras repeticiones del principio de contradicción, sino explanaciones o explicitaciones del mismo. Sin embargo, siguen siendo "principios básicos", como tendremos ocasión de ver más adelante.

3. El hábito de los primeros principios

Y ahora queda por exponer un punto doctrinal de la mayor importancia, en relación con los principios gnoseológicos básicos, y es el siguiente: que tales principios, antes de ser explícitamente formulados, son poseídos por todo hombre, de manera natural o cuasi natural, en forma de hábito o de conocimiento habitual.

Para aclarar cómo deba entenderse dicho conocimiento habitual, podemos comenzar por considerar otros hábitos intelectuales, como son las distintas "ciencias", llamadas también "virtudes intelectuales".

Las ciencias, en efecto, pueden ser consideradas en estos dos aspectos o dimensiones: su vertiente objetiva y su vertiente subjetiva. Objetivamente, es decir, con vistas a la realidad sobre que versan, es claro que las ciencias todas están constituidas por un sistema de enunciados, universales y necesarios, encadenados entre sí de tal suerte que unos hacen de principios, y otros, de conclusiones derivadas de aquéllos. A veces, un mismo principio puede dar lugar a varios conclusiones, con lo que el encadenamiento global se ramifica, y el sistema se enriquece, pues las relaciones entre los distintos enunciados ya no son solamente de principio a conclusión, sino también de varias conclusiones entre sí. Y se trata siempre de un sistema abierto, porque, manteniendo firmes los fundamentos de cada ciencia, es posible, en todo caso, extraer de ellos nuevas conclusiones.

Pero las ciencias tienen también una vertiente subjetiva, en tanto que arraigadas en un sujeto cognoscente, y, más en concreto, en la facultad del conocimiento intelectual. Y por de pronto, en esta nueva dimensión, las ciencias humanas constan de un conjunto de actos de intelección, o mejor de juicios, con los que se forman los enunciados anteriormente aludidos; juicios, por lo demás, que no son inmediatos, sino mediatos, puesto que se obtienen mediante otros tantos raciocinios o demostraciones.

Pero además de esos juicios mediatos, o de esos raciocinios, las ciencias humanas, subjetivamente hablando, se constituyen también como otros tantos hábitos operativos, nacidos precisamente de los actos de intelección antes señalados. Como es sabido, los hábitos operativos son disposiciones estables, que arraigan en determinadas facultades, como son el intelecto y la voluntad, y que

determinan y encarrilan las operaciones de ellas de suerte que cumplan de modo más perfecto, seguro y fácil la finalidad a que tal hábito se ordena. En el caso de las ciencias, se trata de determinadas disposiciones estables, o que difícilmente pueden perderse, de nuestra facultad de entender, y que orientan a ésta para que de modo más pronto, perfecto y eficaz alcance la verdad científica que corresponde a la ciencia de que se trata. Pero, ¿en qué consisten propiamente tales hábitos?

Por de pronto, deben estar integrados por una serie de "especies inteligibles impresas". Como es sabido, las "especies impresas", en general, son los complementos necesarios de las distintas facultades de conocimiento para que éstas puedan pasar, de hecho, a los distintos actos de conocer. Porque toda facultad de conocer, si bien es activa en atención a las operaciones a las que está ordenada, es también pasiva en orden a la determinación de su objeto, es decir, que, para conocer este objeto o aquel otro, necesita estar previamente "informada" o "determinada" respecto de tal objeto. Y esa información o determinación previa es lo que se conoce con el nombre de "especie impresa". Pues bien, las especies impresas de la facultad de entender, o sea, las "especies inteligibles impresas", de las que hemos hablado, constituyen el primer elemento de los hábitos científicos.

Pero no basta con ese elemento, sino que se requiere otro, a saber, la "habilidad" para comparar, y unir o separar, esas especies inteligibles impresas, de modo que, con el auxilio de ellas, pueda el intelecto formular los juicios, inmediatos o mediatos, integrados en la ciencia en cuestión. Se trata de dos elementos imprescindibles, porque sin especies impresas no podría nuestro intelecto llevar a cabo los juicios científicos, pero además, sin la habilidad adecuada, tampoco nuestro intelecto acertaría a unir o separar, de manera fácil y segura, aquellas especies impresas, para, con su ayuda, formar los susodichos juicios. Y SANTO TOMÁS afirma esto mismo con suficiente claridad: "la ciencia importa la ordenación de las especies inteligibles, y cierta facilidad y habilidad del intelecto para usar de tales especies"[6].

Pues bien, si esto es así por lo que se refiere a los hábitos científicos, ¿qué decir del hábito de los primeros principios, tanto especulativos –la inteligencia–, como prácticos –la sindéresis–? Estos hábitos, indudablemente, también han de constar de algunas especies inteligibles, como la de ente y de no-ente, de uno y de muchos, de verdadero y de falso, de bueno y de malo; especies todas ellas que, aunque primeras, necesita nuestro intelecto adquirirlas, pues no poseemos noción alguna que sea innata; mas, por lo que toca a la habilidad para usar convenientemente de dichas especies inteligibles, aunque es también necesaria, no

---

[6] Tomás de Aquino, *De Pot* q4 a2 ad20.

parece, sin embargo, que tenga que ser adquirida, pues dicha habilidad sí que es innata.

No necesita, en efecto, nuestro intelecto, aparte de su misma luz natural, de ninguna otra habilidad sobreañadida para enlazar convenientemente esas especies inteligibles primeras, ya uniéndolas, ya separándolas, formando de este modo los primeros principios, como el de contradicción, o el de identidad, o el de tercero excluido, etc.. Es esa misma luz nativa de nuestro intelecto la única habilidad que se requiere, la que basta para la susodicha tarea. En consecuencia, esos hábitos de los primeros principios especulativos y prácticos están constituidos solamente por las susodichas especies inteligibles primeras.

Pero esto hace que los susodichos hábitos sean "naturales", o "cuasi naturales". Son naturales en sentido estricto, y por ello no adquiridos, en lo referente a la "habilidad" que entrañan, y que, como hemos visto, se identifica con la misma luz natural de la razón. Pero son naturales en sentido lato, o cuasi naturales, en lo que se refiere a las especies inteligibles impresas, o a las nociones comunes a las que representan, pues éstas son ciertamente adquiridas, y en este sentido no naturales, aunque se adquieran con suma facilidad y prontitud, hasta el punto de que ningún hombre que haya llegado al uso expedito de su razón está privado de ellas, y en este sentidos se las puede llamar naturales, o cuasi naturales.

Y de ello se puede concluir también que, a diferencia de los restantes hábitos intelectivos, que son posteriores a los primeros actos judicativos, ya que son éstos los que engendran los susodichos hábitos, los hábitos de los primeros principios especulativos y prácticos son anteriores a todos los actos judicativos, puesto que no son los actos judicativos, ni siquiera los primeros, los que los engendran. En efecto, la luz natural de la razón, que es innata, y que hace las veces de la correspondiente "habilidad" de los otros hábitos intelectivos, precede siempre a cualquiera de los juicios del intelecto. Y precede, incluso, a las primeras "especies inteligibles impresas", de las que el intelecto se vale, usando de la "habilitación" que le procura su misma luz natural, para formular los primeros juicios, tanto especulativos como prácticos, propios de dichos hábitos. De donde, el primer conocimiento que tenemos de los mencionados principios primeros, es un conocimiento habitual, no actual. Y así se entiende también que los llamados "primeros principios gnoseológicos" sean conocidos por todos los hombres desde el comienzo mismo de su vida racional, aunque ciertamente de forma implícita, y no explícita, como luego lo será.

II

EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

1. Nociones implicadas en este principio

Las nociones directamente implicadas en este principio, que, como hemos de ver más adelante, es el primero de todos los principios gnoseológicos, son las de "ente" y "no ente". No sólo la de "ente", porque si fuera así, al pasar de la simple aprehensión al juicio, no se podría hacer otra cosa que reiterar esa única noción, con la tautológica afirmación de que "el ente es el ente". Por lo demás, ya vimos, en la primera parte de esta obra, que si la primera de todas nuestras nociones es la de "ente", la segunda, distinta de ella, es precisamente la de "no ente".

En consecuencia, este primer principio gnoseológico tiene que tener forma negativa, que es el único modo de relacionar entre sí esas dos nociones. De suerte que, en su forma más escueta, el susodicho principio se limita a establecer que "el ente no es el no ente". Y decimos "en su forma más escueta" porque después veremos otras formulaciones que, sin abandonar esa primera forma, añaden a ella algunas precisiones necesarias.

También sabemos que la noción de "ente" es equivalente a la de "cosa", con una pequeña diferencia de matiz, toda vez que, entrañando las dos la composición de esencia y ser, el "ente" expresa *in recto* el "acto de ser", e *in obliquo*, el sujeto de ese acto, o sea, la esencia, mientras que la "cosa" expresa directamente la esencia, e indirectamente, el acto de ser. Por tanto, nada tiene de extraño que, en alguna de sus formulaciones, este principio se refiera a la cosa, en vez de al ente.

Por otro lado, y como se acaba de recordar, la noción de ente entraña en sí misma las nociones de "ser" y de "esencia", cosa que habrá de reflejarse en una formulación más rica o explícita del susodicho primer principio; y así podría hablarse de que "una cosa no puede ser (o existir) y no ser (o no existir) a la vez", y también de que "una cosa no puede ser esto (tener esta esencia) y no ser esto (no tener esta esencia) a la vez".

Pero hay todavía otra noción que inevitablemente ha de aparecer también aquí, y es la de "algo", en el primero de sus sentidos. Porque, como vimos en su momento, la noción de "algo" puede tener estos dos sentidos: "el ente como distinto del no ente", y "este ente, o cada ente, en cuanto distinto de los demás entes". Lo primero está implicado en el principio de contradicción, pero no lo segundo. Y la misma noción de "distinción", o "división", o "separación", en este caso del ente respecto del no ente, es evidente que también interviene aquí.

2. La correcta formulación de este principio

Si la formulación escueta de este principio parece fácil, puesto que se limita a señalar la incompatibilidad, y hasta la irreductible oposición entre el ente y el no ente, cuando se trata de darle una formulación más explícita y completa, y perfectamente acomodada a todos los casos en que haya de aplicarse, se hace necesario añadir varias precisiones, que llevan a formularlo así: "es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto".

En efecto, la contradicción es la oposición total y completa entre el ser y el no ser, o entre la afirmación y la negación; pero ella exige que se trate de la misma cosa, no de otra; y que la oposición se refiera al mismo tiempo y al mismo aspecto. Y por otra parte, la referencia a la "imposibilidad" es también obligada para expresar la repugnancia absoluta entre los términos de dicha oposición, que excluye cualquier excepción.

La explicación más completa y exacta de esas precisiones nos la ha proporcionado TOMÁS DE AQUINO en este texto de su *Comentarios al Perihermeneias de Aristóteles*:

> "Siendo la contradicción la oposición entre la afirmación y la negación, es evidente que las condiciones requeridas para la contradicción son las mismas que se requieren para la oposición entre la afirmación y la negación.
>
> Ahora bien, la oposición es siempre acerca de la misma cosa. Y como la enunciación está constituida de sujeto y de predicado, es manifiesto que, para que haya contradicción, se requiere, en primer lugar, que la afirmación y la negación recaigan sobre el mismo predicado; pues si decimos: Platón corre, Platón no disputa, no existe contradicción.
>
> En segundo lugar, se requiere que recaigan sobre el mismo sujeto; pues si decimos: Sócrates corre, Platón no corre, no se da contradicción.
>
> En tercer lugar, es preciso que dicha identidad del sujeto y del predicado no sea solamente nominal, sino también real y verdadera. Porque si el nombre no es el mismo, tampoco la enunciación será la misma; y si la realidad no es

la misma, tampoco la enunciación será una e idéntica, pues la enunciación se llama una cuando se predica un sólo predicado de un solo sujeto. Por lo cual añade Aristóteles: pero "no equívocamente", porque no basta la identidad del nombre si se da diversidad de contenido, que es lo que origina la equivocación.

"Pero, además de estas condiciones, es preciso observar todas las demás que se requieren para evitar toda diversidad en el objeto de la contradicción; porque no se da ésta, si no es totalmente lo mismo lo que niega la negación y lo que afirma la afirmación.

"Pues bien, esa diversidad que es necesario evitar para que haya verdadera contradicción puede ser de cuatro maneras.

Primera, según diversas partes del sujeto: así, no existe contradicción si decimos que el etíope es blanco según los dientes y no blanco según los pies.

Segunda, según diversos modos por parte del predicado: así, tampoco se da contradicción si decimos que Sócrates corre lentamente y que no se mueve velozmente; o bien, que el huevo es un animal en potencia y no un animal en acto.

Tercera, según diversas medidas de lugar y tiempo: por ejemplo, no hay contradicción si decimos que llueve en Francia y que no llueve en Italia; o bien que en Francia llovió ayer y no llovió hoy.

Cuarta, según diversos términos extrínsecos de comparación: verbigracia, si decimos que diez hombres son muchos en una casa y pocos en una plaza"[1].

O con esta fórmula mucho más breve, también de SANTO TOMÁS: "La contradicción es la oposición de una y la misma cosa, no sólo de nombre, sino también realmente, según el mismo respecto, el mismo sentido y al mismo tiempo"[2].

3. Características de este principio

El principio de contradicción tiene varias características que es conveniente señalar ahora.

Primera, se trata de un principio esencialmente "gnoseológico", o que afecta al conocimiento en toda su amplitud, pero, en cuanto a su fundamento, se le puede llamar también principio "ontológico", pues afecta en su más intima raíz

---

[1] Tomás de Aquino, *In Peri Her* I 19 nn8-9.

[2] Tomás de Aquino, *De fallaciis* c13 n32.

a la realidad entera, es como una ley fundamental e inmutable de toda la realidad. Y así, si se formula del siguiente modo: "es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto", se señala, sobre todo, su alcance y dimensión "ontológica", pero si se propone de esta otra manera: "es imposible afirmar y negar lo mismo de lo mismo al mismo tiempo", entonces se está haciendo referencia, sobre todo, a su dimensión "gnoseológica" o "lógica". Lo mismo que cuando se dice que dos proposiciones contradictorias nunca pueden ser las dos verdaderas ni las dos falsas; y que si una es verdadera, la otra es necesariamente falsa, y al revés, si una es falsa, la otra es necesariamente verdadera.

Segunda, el susodicho principio, puesto que se fundamenta en las nociones de "ente" y de "no ente", y en el ente hay una estructura de ser y de esencia, y el mismo "no ente" también puede significar "nada de ser" y "nada de esencia", es claro que entraña estas dos dimensiones, una existencial y otra esencial, que se pueden expresar así: "una misma cosa no puede existir y no existir al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto", y "una misma cosa no puede ser lo que es y no ser lo que es, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto".

Tercera, es el principio gnoseológico primero, tanto en el estricto orden del conocimiento como en el mismo orden del ser. Ello se echa de ver porque se apoya, como ya vimos, en la noción de "ente", que es la primera que el entendimiento concibe, y en la noción de "no ente", que es la segunda.

Algunos han pensado que el llamado "principio de identidad", que más adelante examinaremos, es anterior a este principio, al de contradicción. Y se basan para ello en que la afirmación es anterior a la negación, y el principio de identidad es afirmativo, mientras que el de contradicción es negativo. A lo cual se puede contestar que lo positivo es anterior a lo negativo en el orden de las nociones, y por eso la noción de ente es anterior a la de no ente; pero de aquí no se sigue que el primer enunciado haya de ser afirmativo en vez de negativo. También se apoyan para defender la primacía del principio de identidad en que, en dicho principio, no entra más que la primera noción, la de ente, que es, sin duda, anterior a la de no ente. Pero esto último lleva consigo el afirmar que el principio de identidad es una pura y simple tautología: el ente es el ente; lo que, desde luego, es falso. Una tautología no es, propiamente hablando, enunciado alguno, sino la mera reiteración de una misma noción, y no puede dar lugar a ninguna secuencia lógica, es decir, no puede ser un verdadero "principio". Por eso, el llamado principio de identidad no apela sólo a la noción de ente, sino también a la de "uno", y en el fondo consiste en afirmar que "todo ente es uno". Pero sobre esto volveremos más adelante.

La cuarta característica del principio de contradicción es que es absolutamente indemostrable. Y no puede en absoluto demostrarse porque él mismo es el fundamento ineludible de toda demostración; de suerte que si se pretende

demostrar tal principio se incurre de modo inevitable en un círculo vicioso. Hay ciertamente otros principios que tampoco pueden ser demostrados de forma directa o positiva, pero todos, sin embargo, pueden ser demostrados de manera indirecta, o por reducción al absurdo. Y demostrar un enunciado por reducción al absurdo es simplemente hacer ver que, si no se admite, se incurre en contradicción. Luego es apelar a la validez insuperable del principio de contradicción. Luego el principio de contradicción es completamente indemostrable.

La quinta característica de este principio es que se trata del más evidente de todos los principios. El no ser demostrable no implica falta de firmeza o de certidumbre, o que pueda dar lugar a alguna duda. No es demostrable, por lo que ya se ha dicho, pero también porque no lo necesita, porque es inmediatamente evidente, o porque goza de la mayor evidencia posible.

SANTIAGO RAMÍREZ escribe a este respecto: "El principio de contradicción podrá negarse exteriormente de palabra, pero no interiormente, de pensamiento o de juicio; porque es de tal evidencia y necesidad, que se impone por sí mismo necesariamente al asentimiento. La observación es de Aristóteles, que recoge y comenta con frecuencia Santo Tomás.

"La negación interior y sincera de ese principio supondría la simultaneidad de dos juicios categóricos diametralmente opuestos de un mismo entendimiento sobre un mismo objeto bajo el mismísimo aspecto. Cosa manifiestamente imposible, porque el uno excluye necesaria y radicalmente al otro: no caben en el mismo entendimiento; se repelen y excluyen mutuamente como entes y como actos o juicios, es decir, ontológica y psicológicamente, más que lo blanco y lo negro o que la luz y las tinieblas. El mismo intelecto es radicalmente incapaz de emitirlos simultáneamente, ni de ser sujeto de inhesión de los mismos. Es ésta la peculiaridad de los opuestos o contrarios diametralmente.

Pero además se destruiría a sí misma. Porque al negar ese principio, diciendo que una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, queda a la vez negada esa negación, puesto que puede ser negada al mismo tiempo y con el mismo derecho que afirmada; y así no quedaría absolutamente nada, ni la afirmación de ese principio –por virtud del que lo niega–, ni su negación, porque al negarlo lo afirma. En una palabra: quien niega ese principio, no puede afirmarlo categóricamente, pero tampoco negarlo. Porque esa negación, o excluiría su afirmación, y entonces se admite equivalentemente dicho principio. porque no podría al mismo tiempo afirmarse y negarse; o no la excluiría, en cuyo caso queda en pié el principio en cuestión, porque quedaría en pie su afirmación.

Por eso nota con razón Santo Tomás que ese tal no sabe lo que dice: *non intellexit seipsum quid diceret* (...).

Negado el principio de contradicción, tan verdadero y exacto sería lo uno como lo otro.

La única actitud de los que toman esa posición sería, para no hacer el ridículo continuamente, la que señala Aristóteles: no pensar, ni hablar, ni gesticular, sino estarse mudos y sin sentido como una planta"[3].

4. La evidencia inmediata, supremo criterio de verdad

Pero todo esto nos lleva como de la mano a tratar ahora, aunque sea de manera sumaria, del criterio supremo de verdad, que es la "evidencia inmediata". Sin embargo, debemos todavía comenzar por aclarar otras nociones, que se relacionan con la "evidencia", como son las de "certeza", "opinión", "ignorancia" y "duda".

Etimológicamente, la palabra "certeza" (derivada de *certitudo*) significa "firmeza" o "estabilidad". En el lenguaje usual, y aplicada al conocimiento, que es lo que aquí nos interesa, significa "seguridad" en la adhesión, y por ello, ausencia completa de temor a equivocarse. Se trata de una especial firmeza, referida principalmente a algún juicio intelectual, que, al mismo tiempo que acentúa la convicción de que estamos en la verdad, excluye, como hemos dicho, el temor de equivocarnos, al eliminar también toda vacilación o duda.

Ciertamente que no es lo mismo la certeza que la verdad. Puede haber conocimientos de los que estemos muy seguros, y en este sentido los tengamos por ciertos, y que, en un momento posterior, se nos revelen como falsos o erróneos, es decir, no verdaderos. Y en cambio puede haber conocimientos de los que no tengamos certeza alguna, y que, sin embargo, sí que sean verdaderos o ajustados a la realidad.

Este hecho da pié a la distinción entre la certeza simplemente "subjetiva", o sea, el sentimiento de profunda convicción acerca de la verdad de un juicio, que, sin embargo, no resulta luego ser verdadero, y la certeza "objetiva", es decir, esa misma firmeza de la convicción, pero avalada por la efectiva verdad del juicio del que estamos ciertos.

Pero tampoco la certeza, sea sólo subjetiva, sea también objetiva, es la única situación en que se encuentra la mente humana respecto de la verdad.

---

[3] Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, pp. 321-329.

a) Distintos estados de la mente respecto a la verdad

En efecto, la mente humana, o mejor, el hombre en cuanto dotado de la capacidad de entender, puede encontrarse, respecto de la verdad, en estas tres situaciones: *a*) en pura potencia de alcanzarla, *b*) en acto imperfecto de su posesión, y *c*) finalmente, en acto perfecto[4].

Y si está en pura potencia respecto de la verdad, esto puede ocurrir de tres maneras: o que esté en estado de "nesciencia", o que se halle en estado de "ignorancia", o finalmente que se encuentre en el "error". Estará en estado de nesciencia respecto de alguna verdad si no solamente carece de dicha verdad, sino que carece incluso de la capacidad real y actual de llegar a poseerla. Se encontrará en estado de ignorancia respecto de alguna verdad si actualmente no la posee, pero puede, sin embargo, llegar a poseerla, puesto que tiene ya la capacidad real de acceder a ella. Finalmente, se hallará en el error cuando toma por verdad lo que no lo es, cuando estima que posee la verdad y lo que posee es su contrario, es decir, un conocimiento que no se adecúa con la realidad, sino que está en desacuerdo con ella.

En cuanto a que la mente humana pueda encontrarse en acto imperfecto de posesión de la verdad, esto puede ocurrir de dos maneras, si se encuentra en la "duda", o si se halla en el estado que se denomina "opinión".

Si se encuentra en la duda, la mente humana capta la verdad de un modo puramente material, pero no formal. *Dubium*, en efecto, proviene de *dubitare*, que significa oscilar o fluctuar entre dos extremos, es a saber, en nuestro caso, entre un determinado enunciado y el que se opone contradictoriamente a él. Por eso, como los enunciados contradictorios no pueden ser los dos verdaderos ni tampoco los dos falsos, el que vacila entre adherirse a uno o al otro, conoce la verdad en parte (la conoce de un modo material), pero no la conoce del todo (no la conoce formalmente): sabe ciertamente que uno de los dos es verdadero, pero no sabe cuál de ellos es el verdadero y cuál es el falso. Por lo demás, esa vacilación que la duda implica puede estar basada, bien en la falta de razones, en favor o en contra, de alguno de los dos enunciados contradictorios, o de los dos, bien en que es el mismo el peso de las razones que pueden avalar uno u otro enunciado. En el primer caso tenemos la llamada "duda negativa", mientras que en el segundo nos encontramos con la denominada "duda positiva".

En cambio, por lo que se refiere a la opinión la mente se inclina por uno de los dos enunciados contradictorios, en tanto que dicho enunciado aparece como probablemente verdadero. Hay aquí ya una toma de partido, una decisión que, como tal, pertenece a la voluntad, pero que no es, desde luego, arbitraria, sino

---

[4] Cf. Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Madrid, 1984, pp. 116-126.

que está fundada. Y el fundamento está en el carácter de probablemente verdadero con el que el enunciado elegido se presenta ante el intelecto. Y como no se trata más que de una probabilidad, que puede ser mayor o menor, pero sin llegar a la certeza, por eso la decisión que la opinión implica no elimina el temor de equivocarse. Se trata, por consiguiente, de la adhesión de la mente a uno de los términos de la contradicción (a uno de los enunciados contradictorios), pero con el temor a caer en el error.

Conviene observar también que en la opinión ya viene entrañada una determinada certeza, pues la razón de que la mente se incline a uno de los extremos de la contradicción está en que el juicio elegido es "ciertamente" probable; no en que es sólo probablemente probable, porque esto nos llevaría a un proceso al infinito. Por supuesto que el juicio que es ciertamente probable no es un juicio ciertamente verdadero; es un juicio que es verdadero sólo probablemente, pero esa probabilidad es segura, cierta, y no una mera apariencia de probabilidad.

Llegamos con ello a aquel estado en que la mente se encuentra en acto perfecto de posesión de la verdad, y es la certeza, y más concretamente la certeza objetiva, pues en ella se dan estos requisitos: uno negativo, que es la ausencia de toda duda y de todo temor a equivocarse, y otro positivo, que es la firmeza inquebrantable de la adhesión. En la certeza no hay incertidumbre, no hay duda; tampoco hay mera opinión, que es compatible con la posibilidad de estar en el error; y por ello mismo tampoco hay error ni temor a caer en él, sino verdad, verdad firmemente poseída. Con razón, pues, se ha definido a la certeza diciendo que es "la firme adhesión de la mente a una verdad sin temor a equivocarse".

b) Clases de certeza

Por su parte, la certeza, y precisamente en el sentido de certeza objetiva, puede ser: "metafísica", "física" y "moral".

Se llama certeza metafísica, o también absoluta, a la que está fundada en la completa imposibilidad de que aquello de lo que estamos ciertos no sea así, o sea de otro modo; como es metafísicamente cierto qoe toda cosa es igual a sí misma, pues es absolutamente imposible que no lo sea, y esa imposibilidad se manifiesta de modo palmario, o con total evidencia. En realidad esa evidencia, sobre la que habremos de volver más adelante, no es otra cosa que la vivencia irrefragable de la verdad, y por eso no sólo es inconciliable con el error, sino también con cualquier sombra de duda.

En cambio, se llama certeza física la que acompaña a aquellos juicios que son necesariamente verdaderos, pero con la condición de que no dejen de cumplirse las leyes naturales o físicas; como es físicamente cierto que un cuerpo

pesado, dejado en el aire, cae a la tierra; y la condición de que esto sea verdad es que no deje de cumplirse la ley de la gravedad.

Finalmente, la certeza moral es la que acompaña a aquellos juicios que son necesariamente verdaderos, pero con la condición de que no dejen de cumplirse los modos ordinarios de comportarse los seres humanos en sus actos libres; como es moralmente cierto que una madre busca el bien de sus hijos.

Aunque en estos dos últimos tipos de certeza no se da ciertamente la necesidad absoluta, sino sólo un grado muy alto de probabilidad, sin embargo, entrañan cierto tipo de necesidad, es a saber, la necesidad condicionada, o sea, la necesidad de que si se da determinada condición se dará también lo condicionado por ella. Y así, esas otras certezas secundarias están suponiendo la certeza primaria, que es la certeza metafísica o absoluta.

c) La evidencia

Pues bien, la evidencia, de la que ya antes hemos hablado, es el fundamento inconcuso de esa certeza primaria. Detengámonos un poco en ella.

Es manifiesto que no todas las verdades pueden ser demostradas, como hemos visto, por ejemplo, en lo referente a la verdad del principio de contradicción. Es, por ello, un signo de falta de formación y de discernimiento el pretender que debe darse una demostración para cualquiera tesis que se proponga; como igualmente lo es el no exigir la demostración correspondiente cuando se trata de un tesis que sí la necesita y es capaz de tenerla. Si se comprende lo que es una demostración esas dos actitudes extremas han de quedar descartadas. Demostrar es fundamentar una tesis. Pero para fundamentar es necesario partir de un fundamento, el cual, si depende de otro, requerirá el recurso a ese otro. Pero no se puede proceder al infinito en una serie de fundamentos que estén a su vez fundamentados. Luego es necesario llegar a un fundamento último, que no tiene, ni necesita, otro fundamento anterior. Por eso, pudo decir ARISTÓTELES que "para que algo pueda ser demostrado es necesario que no se pueda demostrar todo"

Del mismo modo tampoco manifiesta tener un talante seriamente científico el que admite, sin prueba alguna, una tesis que no se sostiene por sí misma, sino que necesita claramente de alguna fundamentación. Sin embargo, de lo que aquí tratamos ahora es, sobre todo, de lo primero, y ello es lo que nos lleva al concepto de "evidencia", y más en concreto de "evidencia inmediata".

Porque el fundamento último de una demostración ha de tener estas dos características: primera, que no se "pueda" demostrar, por no tener fundamento al-

guno anterior a él, y segunda que no se "necesite" tampoco tal demostración, y esto último, sencillamente, porque se imponga con "claridad" tan meridiana, tan realmente irresistible, que no se pueda, de hecho, rechazar intelectualmente, por mucho que nos empeñemos en ello.

Que no se puede rechazar "intelectualmente", porque es posible que alguien, negándose a mirar la luz que se le muestra, cerrando los ojos de su inteligencia a ella, se decida, a golpe de voluntad, arbitrariamente, a rechazarla, sin más, sin indagar razones, que pudieran debilitar esa postura. Pero entonces el rechazo no es intelectual, sino voluntario. Y de este modo podemos decir que la evidencia inmediata es aquella luminosidad que resplandece tan intensamente en una verdad, o en un enunciado, que no puede ser intelectualmente rechazada, sino que brilla tanto más cuanto más se la considera, e incluso cuantos más esfuerzos se hacen por refutarla intelectualmente.

De la evidencia inmediata deriva, como es obvio, la evidencia mediata, que es la evidencia de la que gozan las conclusiones de un razonamiento correctamente construido, y basado, por supuesto, al menos en último término, en las evidencias inmediatas.

La evidencia inmediata es la vivencia inmediata de la verdad que se nos muestra con entera claridad o luminosidad. No es sólo la claridad del respectivo conocimiento, aunque éste de halle realmente iluminado por aquella luz; es, ante todo y sobre todo, la luminosidad de la realidad misma que se difunde al intelecto y lo esclarece. La claridad, sin más del propio conocimiento podría, tal vez ser interpretada como una claridad solamente "subjetiva". Pero aquí se trata de una claridad "objetiva", que brilla ante el intelecto que la acoge, la acepta, y queda en ella prendido.

ANTONIO MILLÁN-PUELLES escribe a este respecto: "La verdad lógica, la peculiar verdad del conocer, consiste en la adecuación del intelecto a la realidad, y ello de tal manera que el ser de esta adecuación es luminoso o claro en el sentido de la evidencia objetiva, es decir, en el propio de la visión que tiene por objeto al mismo ser de lo entendido o juzgado. El juicio evidente es el realizado a la luz de la realidad, no al calor de una emoción o un sentimiento que ésta provoque en nosotros. La evidencia objetiva puede darse en una cierta unidad con una emoción o un sentimiento, pero no consiste en la vivencia de estas afecciones subjetivas, ni en ninguna otra cosa que no sea la luminosidad o claridad de la intelección del ser en el juicio que lo hace patente. Para ello es imprescindible que el juicio sea verdadero, vale decir, que se ajuste a la realidad de lo juzgado o, dicho en otros términos, que le haga justicia. La verdad lógica consiste precisamente en la justicia que nuestro *logos* le hace a la realidad"[5]

---

[5] Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 273.

Con ello queda claro que la evidencia inmediata es el criterio supremo de la verdad. Y por lo que se refiere al principio de contradicción, su garantía absoluta es esa misma evidencia inmediata que lo acompaña.

5. El escepticismo

El "escepticismo", en su versión más radical, es precisamente la postura filosófica que rechaza cualquier tipo de certeza absoluta en el conocimiento humano, y, en consecuencia, rechaza también esa fuerza invencible de la evidencia inmediata como fundamento último de la verdad.

Los "motivos" que suelen alegar los escépticos son varios, por ejemplo: los muchos errores en que solemos caer todos, incluso bastantes personas cultas y afanosamente dedicadas a averiguar la verdad en las más diversas materias; también la gran variedad y la oposición irreconciliable de las opiniones mantenidas por muchos pensadores acerca de asuntos importantes, en los que tendría que haber acuerdo; y finalmente la poca fiabilidad de nuestros sentidos, en los que, sin embargo, se apoyan y originan todos nuestros conocimientos.

Por otra parte, la experiencia repetida de haber caído, una y otra vez, en el error, predispone a adoptar uno de esos "gestos absolutos de mal humor" a los que somos tan aficionados. Decimos así: si me equivoco en esto, y en esto, y en esto, es que me equivoco siempre. Conclusión ciertamente incongruente, pues es claro que cada vez que reconozco un error, salgo inmediatamente de él; basta, para ello, pasar a la tesis contradictoria de aquella que he reconocido como errónea.

Ahora bien, el escepticismo absoluto es insostenible. Insostenible como teoría, e insostenible también como simple actitud vital. Como teoría porque dicha tesis habría de proponerse como "cierta", y entonces se contradiría a sí misma, o como "dudosa", con lo que tampoco se adelantaría nada, pues habría de tratarse de una tesis "ciertamente" dudosa, lo que también supone la "certeza". Pero asimismo es insostenible el escepticismo como una actitud vital, pues para abstenerse fácticamente de toda clase o forma de certeza sería preciso renunciar a pensar, y a hablar, e incluso a hacer algún gesto que significara afirmar o negar.

Esto por lo que se refiere al escepticismo "total". Pero hay también otras formas de escepticismo que podemos llamar "parcial", y que, en último término, se reducen a las diversas formas de "relativismo", sea individual, sea colectivo o antropológico. Ahora bien, en el relativismo lo que se pone en cuestión no es tanto la existencia en nosotros de alguna certeza absoluta, sino la verdadera naturaleza del conocer, y por eso, su refutación debe quedar para más adelante, concretamente cuando tratemos del "inmanentismo".

Concluyamos este apartado diciendo que, a pesar de todas las argucias del escepticismo total, el principio de contradicción permanece incólume, en su calidad de principio primero indemostrable; de fundamento de cualquier otro principio y de cualquier demostración; de certeza absoluta e irrefragable, y, por supuesto, de inmediatamente evidente.

6. Apéndice sobre el principio de tercero excluido

Con el nombre de "principio de tercero excluido" se conoce al que, en su formulación más escueta, dice así: "entre el ser y el no ser no hay término medio". En realidad, si se le considera atentamente, no es más que otra formulación del principio de contradicción, o, al menos, una simple e inmediata explicitación del mismo.

Porque de lo que se trata en él es de poner de relieve la diferencia que existe entre la oposición de "contradicción", y cualquiera otra, como la de "privación", o de "contrariedad", o de "relación". Oposiciones de las que ya tratamos en la primera parte de esta obra.

SANTIAGO RAMÍREZ escribe así: "Cualquier cosa que ocurra o se piense o de que se hable, existe o no existe, tiene ser o no tiene ser, es o no es. No hay término medio ni puede haberlo. Porque el ser y el no ser se oponen contradictoriamente, y entre los opuestos con oposición contradictoria no hay ni cabe término medio, sino que se oponen inmediata y radicalmente por sí mismos: de una parte, el ser total, es decir, en toda su extensión y comprensión, en cuanto se extiende a todos los seres sin excepción, cualesquiera y como quiera que sean, y en cuanto que comprende todo lo que hay de ser en todos y en cada uno de ellos; y de otra parte, el no-ser total, con toda su extensión y comprensión.

> "Así, pues, el ser excluye totalmente todo el no-ser; y viceversa, el no-ser excluye totalmente todo el ser: del extremo opuesto no queda absolutamente nada; *totaliter removet, nihil relinquens.* En la oposición privativa se excluye todo, menos el sujeto; en la contraria queda el género, además del sujeto; en la relativa queda también el género; pero en la contradictoria no queda absolutamente nada del extremo opuesto, sino que niega y se suprime completamente todo. No hay medio posible ni imaginable entre un extremo y otro, entre el ser y el no ser: entre uno y otro no cabe absolutamente nada (...).
>
> El principio de tercero excluido no es en realidad más que la traducción del principio de contradicción en otras palabras. Quien admite un término medio entre dos proposiciones contradictorias, ha negado, *ipso facto*, el principio de contradicción. Dos proposiciones contradictoriamente opuestas no pueden

ser al mismo tiempo verdaderas ni falsas, sino que necesariamente tiene que ser verdadera la una y falsa la otra. Tiene, pues, razón Aristóteles al juntar las dos fórmulas –del principio de contradicción y del de tercero excluido– en una misma frase, como si fueran sinónimas, que Santo Tomás recoge en estas palabras: 'así como dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, así tampoco puede darse medio entre ellas, sino que cada una de ellas es necesario concederla o negarla'. Y por eso mismo define la oposición contradictoria por la total carencia de medio"[6].

Como se ve, también en este principio de tercero excluido, se descubren sus dos dimensiones "ontológica" y "lógica", y es de notar que en esta última dimensión, la lógica, aparece todavía con más claridad, si es que ello es posible, la verdad de tal principio; porque salta a la vista que dos proposiciones "contrarias" pueden ser las dos falsas, pero no las dos verdaderas, y dos proposiciones "subcontrarias" pueden ser las dos verdaderas, pero no las dos falsas, etc.; pero, en cambio, dos proposiciones contradictorias de ninguna manera pueden ser las dos verdaderas, ni tampoco las dos falsas. Y esto es lo que establece, con toda rotundidad, el principio de tercero excluido, en su dimensión lógica.

Por lo demás, y aunque no se haya hecho de ello mención explícita hasta ahora, es claro que en la formulación de este principio deben tenerse en cuenta precisiones parecidas a las que ya se señalaron en la formulación correcta del principio de contradicción. Así, pues, el ser y el no ser han de tomarse en el mismo sentido y bajo el mismo aspecto, puesto que cabe suponer, por ejemplo, que entre el ser "en acto" y el no-ser "en acto" pueda caber un término medio, que es el ser "en potencia". Como ocurre con la "materia prima", que es algo intermedio entre el puro no ser y el ser en acto.

---

[6] Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, pp. 309-311.

III

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

1. Nociones implicadas en este principio

La primera de las nociones implicadas en este principio es, sin duda, la noción de "ente". Y como esta noción, según vimos, puede ser concebida, ya como la correspondiente al "ente tomado como participio", ya como la relativa al "ente tomado como nombre", se sigue de aquí que la noción de "ente", dentro de este principio, expresará unas veces, de modo directo, la "esencia", y, de modo indirecto, la "existencia" (o el "ser", el "acto de ser"), y otras veces, por el contrario, de modo directo, la "existencia" y, de modo indirecto, la "esencia".

Por esta razón, algunos han pensado que el principio de identidad podía elaborarse con la sola noción de "ente", puesto que en él no se haría más que afirmar la absoluta coincidencia "real" entre el ente como nombre y el ente como participio, aunque, para evitar la pura y simple tautología, se reconociera y se asumiera también la distinción "lógica" entre esas dos acepciones del ente. De este modo, lo que el susodicho principio expresaría sería esto: "todo lo que existe (ente como participio) tiene una esencia (ente como nombre)", o bien, "todo lo que tiene una esencia real y verdadera (ente como nombre) existe (ente como participio)". Una consecuencia de esta postura sería asimismo la de conceder la primacía absoluta, entre todos los principios gnoseológicos, al principio de identidad, por ser el más simple de todos ellos, y, por lo mismo, ser anterior incluso al principio de contradicción.

Mas, examinando atentamente el contenido del principio de identidad, se echa enseguida de ver que no es posible interpretarlo así, y ello por dos razones fundamentales: la primera, porque, de no superar la mera noción de ente, sería imposible no reconocerlo como una pura y simple tautología: "el ente es el ente", que no puede ser principio gnoseológico alguno; y la segunda, porque, indudablemente, aquí se echa también mano de la noción de "coincidencia absoluta", que es otro modo de llamar a la noción de "identidad", noción que, por lo demás, es la que da nombre a este principio. Y la noción de "identidad" entraña a su vez, como opuesta a ella, la noción de "distinción", que ya ha tenido que aparecer en el mismo principio de contradicción, incluso en su formulación más escueta: "el ente no es (o sea, es distinto de) el no ente"

Por eso, la noción clave de este principio es la noción de "unidad", noción que, como vimos en la primera parte de esta obra, es, de entrada, una noción "negativa", la noción de: "no-división", o "no-distinción", y supone, por tanto, la noción de "división" o de "distinción". La noción de división, por lo demás, tiene su primera presentación o manifestación en el principio de contradicción, al comparar entre sí las nociones de ente y de no ente: el ente es distinto, radicalmente distinto, del no ente, distinción que, además, implica oposición, la oposición más radical.

Ahora bien, esa primera presentación de la noción de "división" se suaviza un tanto en la noción trascendental de "unidad", la noción universalísima de "no-división", superando así la radicalidad, y también la univocidad, de la distinción entre el ente y el no ente. Y es que la noción de "unidad", en la vastedad de su amplísima analogía, contiene también una división o distinción menos radical: la de un ente respecto de otro ente, que ciertamente es siempre de menor calado que la del ente respecto del no ente.

Pero esto nos lleva a recordar también lo que ya se dijo de la noción de "algo", con sus dos acepciones principales: la del ente en cuanto distinto del no ente, y la de un ente, la de cada ente, en cuanto distinto de los demás entes. Con lo que tenemos que también la noción de "algo", en sus dos acepciones, pero sobre todo en la segunda, pertenece al acervo de nociones que se encuentran implicadas en el principio de identidad.

2. La correcta formulación de este principio

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, la primera formulación, la más escueta que puede hacerse, del principio de identidad, habría de ser ésta: "todo ente es uno". En esta formulación, si el principio no resulta inmediatamente evidente, se puede fácilmente justificar con esta sencilla reflexión: Todo ente, o es simple, o es compuesto. Pero si es simple, entonces no solamente es uno, es decir, indiviso, sino que además es indivisible; toda vez que lo que carece de partes, es decir, lo que es simple, no puede descomponerse, o deshacerse, perdiendo su unidad. Mas si es compuesto, entonces, aunque ciertamente sea divisible, no está de hecho dividido, sino que sus partes están unidas, formando algo uno o indiviso[1]. Además, si, en un determinado momento, llega a consumarse la división o descomposición en sus partes de un ente compuesto, entonces tendríamos varios entes, es decir, tantos como partes resultantes de dicha división, y cada uno de esos nuevos entes sería indudablemente uno. Luego todo ente, en cuanto

---

[1] Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q5 a2.

ente, es uno. Una consecuencia tan clara y sencilla como ésta, indudablemente que aproxima el susodicho principio a la evidencia inmediata, si no es que goza ya de ella.

Mas el principio de identidad, a medida que se reflexiona sobre él, descubre una mayor riqueza. Y es que la misma "unidad" en sus varias y distintas significaciones, ligadas, sin embargo, entre sí por su índole analógica, da lugar a sucesivas profundizaciones.

Recordemos, en primer lugar, que la "unidad ontológica", lo mismo que el ente, lo mismo que el ser, tiene muchos grados. En efecto, la sustancia espiritual, que carece de partes, tiene una unidad mucho mayor que la sustancia corpórea, la cual no sólo consta de partes esenciales (la materia prima y la forma sustancial), sino también de partes cuantitativas; y la unidad de una sustancia cualquiera con sus accidentes también es mayor si se trata de accidentes innatos e inseparables, que si se trata de accidentes adquiridos y separables; además, la unidad de varias sustancias integradas en una comunidad de orden es asimismo mayor que la unidad de varias sustancias en una comunidad de mera agregación.

Por otro lado, y atendiendo ahora a la "unidad lógica", la unidad "numérica", de un sólo individuo consigo mismo, es, sin duda mayor, que la unidad "específica", de varios individuos en la misma especie, o que la unidad "genérica", de varias especies en un mismo género, o, finalmente, que la unidad de "analogía", que es la menor de todas en este plano.

Y hay también que destacar que es muy distinta la unidad en el seno de la misma sustancia, que recibe propiamente el nombre de "identidad", que la unidad en el seno de la cantidad dimensiva, ya continua, ya discreta, que se denomina propiamente "igualdad"; y que la unidad en el seno de la cualidad, cuyo nombre propio es el de "semejanza". Todo lo cual habrá de ser tenido muy en cuenta cuando tratemos, más adelante, del principio de "identidad comparada".

Por lo que se refiere a la misma noción de "identidad" también hay que decir que, además de la indivisión, propia de toda unidad, entraña una "relación de mera razón", puesto que se supone que el sujeto y el término de dicha relación es realmente el mismo, aunque mentalmente se desdoble o duplique. Se trata, como es bien sabido, de una comparación puramente mental de un determinado sujeto consigo mismo para declarar que no se distingue en absoluto de sí mismo, que no está dividido ni separado de sí mismo, sino que coincide enteramente consigo mismo.

Por esta razón, y porque el ente y el ser en su sentido más propio, se encajan en la categoría de la "sustancia", la fórmula más comúnmente empleada del principio de identidad, que es ésta: "toda cosa es idéntica consigo misma", se refiere primordialmente, y en su sentido más propio, al ente, o a la cosa, "sus-

tancial". Explicitando más esa fórmula podría decirse: "toda sustancia (y por ello toda esencia y todo ser sustanciales) se identifica plenamente consigo misma". Pero esto no quita para que también pueda aplicarse a las demás "categorías", a la cantidad, a la cualidad, a la acción, etc., pues en todas ellas se cumple el principio de identidad, aunque, por supuesto, en ineludible dependencia de la categoría de sustancia.

Esto no obstante, también se puede hablar de la "misma cantidad" cuando se trata de cantidades enteramente "iguales", aunque pertenezcan a dos sustancias numéricamente distintas, y de parecida manera se puede hablar de la "misma cualidad" cuando se trata de cualidades enteramente "semejantes", pero pertenecientes a sujetos sustanciales distintos.

No es verdad, como afirman algunos, que el principio de identidad no fuera conocido por ARISTÓTELES y por SANTO TOMÁS, aunque sí es cierto que le conceden menos relevancia que al de contradicción. Respecto al segundo de ellos escribe SANTIAGO RAMÍREZ:

> "Santo Tomás abunda en las formulaciones del mismo (del principio de identidad). 'Omne unum, in quantum unum, est indivisibile, sicut homo indivisibilis est unus homo et non multi' (*In Phys* III lect12 n3); 'quodlibet sibi ipsi est idem' (*In Phys* V lect3 n8); 'unaquaeque res est una per suam essentiam' (*In Met* III lect12 n501); 'idem enim, unum in substantia est' (*In Met* IV lect2 n561); 'unumquodque est unum sibi ipsi' (*In Met* VII lect17 n1652); 'unumquodque est indivisibile ad seipsum' (*In Met* VII lect17 n1653).
>
> 'Lo idéntico es la misma cosa consigo misma (...) Esta relación de identidad es una relación puramente lógica, en cuanto que la razón toma la mismísima realidad como dos extremos de relación' (*In Phys* V lect3 n8), esto es, 'toma una cosa como dos, y las entiende con un cierto orden, verbigracia cuando decimos que una cosa es idéntica a sí misma, y semejante relación es meramente lógica' (*De Pot* q7 a11). Eso basta para impedir la tautología del principio, pero supone como fundamento la identidad real del sujeto y del predicado de la enunciación.
>
> Porque, como escribe poco después, 'alguien es realmente idéntico consigo mismo y no sólo idealmente, aunque la relación sea puramente lógica; pues la causa de dicha relación es real, es decir, la unidad de la sustancia, que el intelecto entiende bajo la relación' (*De Pot* q7 a11 ad2)"[2].

---

[2] Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, pp. 317-318.

3. Apéndice sobre el principio de identidad comparada

Digamos ahora que el principio de identidad puede presentar otra forma que suele denominarse de "identidad comparada", y que, si se refiere a la sustancia, se puede formular así: "dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí", mientras que, aplicándolo a la cantidad, diría así: "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", y si se aplica a la cualidad, de este otro modo: "dos cosas semejantes a una tercera son semejantes entre sí".

Para la comprensión exacta de este principio de identidad comparada conviene tener en cuenta que la "identidad", la "igualdad" y la "semejanza" de que aquí se habla hay que tomarlas en un sentido muy preciso, que abarca tanto su dimensión real como su dimensión formal o conceptual. "Es decir, que dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí, en el sentido y en la medida en que efectivamente se identifican con ella. Y esto no es limitar el alcance de ese principio, sino simplemente exponer su sentido verdadero a base de las condiciones requeridas para una auténtica identidad, que son equivalentes a las señaladas anteriormente para el principio de contradicción"[3].

Así, si resultara que una cosa es idéntica a otra en un aspecto o dimensión, por ejemplo, en su esencia específica, y una tercera es también idéntica a las dos anteriores, pero no en su esencia específica, sino solamente en su esencia genérica, no podría decirse que las tres son idénticas específicamente hablando, sino sólo genéricamente.

De manera parecida, si resulta que una cosa es igual a otra en una dimensión de su cantidad continua, por ejemplo, en su altura, y una tercera es igual a las otras dos en su anchura, pero no en su altura, no podría decirse que las tres son iguales en su altura, sino sólo que lo son en su anchura.

Finalmente, si resulta que una cosa es semejante a otra en su figura, y una tercera es semejante a las otras dos en su peso, pero no en su figura, tampoco podría decirse que las tres son semejantes en su figura, sino precisamente en su peso.

Todo ello resulta enteramente obvio, y por ello, el principio de identidad comparada debe formularse con las precisiones oportunas, por ejemplo así: "dos cosas idénticas (o iguales, o semejantes) a una tercera, en el mismo aspecto y al mismo tiempo, son idénticas (o iguales, o semejantes) entre sí". Son exactamente las mismas precisiones que es necesario hacer en el principio de contradicción, como vimos en su momento.

---

3 Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, p. 319.

IV

EL PRINCIPIO DE LA VERDAD. NOCIONES QUE IMPLICA

1. Nociones implicadas en este principio

Aunque el "principio de verdad" puede formularse y concretarse de muchas maneras, como habremos de ver más adelante, su fórmula fundamental y más escueta es la siguiente: "todo ente es verdadero". Pero esto sólo ya nos abre al examen de bastantes nociones, y no sólo a las de "ente" y "verdadero".

Porque esta noción de "verdadero", como vimos en la primera parte de esta obra, es compleja, y entraña, además, variedad de aspectos. Es compleja, porque contiene, al menos, estas tres nociones: la de "ente" o "cosa", la de "intelecto", o mejor, la de lo "entendido", y la de "adecuación". Y tiene variedad de aspectos, puesto que puede concebirse como "la adecuación de la cosa con lo entendido" (o sea, la verdad de las cosas), "la adecuación de lo entendido con la cosa" (es decir, la verdad del intelecto), y, finalmente, "la adecuación de lo entendido con las palabras que lo expresan" (o sea, la verdad de las palabras). Además, lo "entendido" puede interpretarse como lo dado en el intelecto humano, ya sea en el acto de la simple aprehensión, ya sea en el acto del juicio, o como lo dado en el intelecto divino; y en ambos casos, como lo dado en el intelecto en su función especulativa, y lo dado en el intelecto en su función práctica o activa.

Mas, por otra parte, nos encontramos con que la noción de "intelecto", de "acto de entender" y de lo "entendido" son subsidiarias de las nociones más generales de "facultad de conocer", de "conocimiento" y de "objeto del conocimiento", con lo que el asunto se dilata, y exige nuevas aclaraciones. Además de las que también requiere la noción contraria a la de "verdadero", o sea, la de "falso" o "erróneo", sobre todo a fin de explicar el origen de los errores en que con frecuencia caemos, y el modo de evitarlos.

Por último, tendremos que considerar asimismo las falsas concepciones acerca del conocer y del entender que algunos pensadores han propuesto, y que, en definitiva, de ser ciertas, vendrían a anular el valor y el alcance del "principio de la verdad", en sus variadas formulaciones.

Tenemos, pues, por delante, una larga tarea, a la que habremos de dedicar toda esta lección. Y que comenzaremos por la noción que más importa aclarar en este momento, que es la de "conocimiento", dado que no nos detuvimos demasiado en ella en la primera parte de esta obra.

2. Naturaleza del conocimiento

a) Existencia en nosotros de la actividad de conocer

En lo que atañe al estudio filosófico del conocimiento humano, por el que indudablemente tenemos que empezar, lo primero que debe hacerse es mostrar la existencia en nosotros de esa concreta actividad que denominamos "conocer". Y lo hacemos señalando, en concreto, las innegables vivencias que todos tenemos de las distintas modalidades de esa actividad, como son el ver, el oír, el tocar, el percibir, el imaginar, el recordar, el entender, el juzgar, el razonar, etc.

Por lo que toca a los actos de los sentidos externos (la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto) puede ocurrir que se nos presenten como afecciones pasivas, más que como auténticas actividades. Y ello debido a que, en muchas ocasiones, esos "conocimientos" no dependen de nuestra voluntad. Por ello solemos distinguir entre ver y mirar, u oír y escuchar, u oler y olfatear, etc.. Y al hacer esas distinciones, consideramos que lo señalado en primer lugar en dichas parejas (ver, oír, oler, etc.) es algo pasivo, mientras que lo indicado en segundo término (mirar, escuchar, olfatear, etc.) es una verdadera actividad.

Pero indudablemente no es así. Porque también se dan en nosotros otras actividades, como el respirar, o el digerir los alimentos, o el crecer, etc., que no dependen ciertamente de nuestra voluntad, y no, por eso, dejan de ser actividades. Y con ventaja para las actividades cognoscitivas, puesto que éstas son siempre conscientes, lo que no ocurre muchas veces con las mencionadas actividades fisiológicas. Y es que no toda actividad consiste en el "uso activo" de la voluntad, y en el "manejo", por parte de la voluntad, de las otras potencias o facultades humanas.

Concretamente todo eso que se llama "conocimiento" es una actividad y no una mera afección pasiva, aunque, en ocasiones, como en el caso del conocimiento sensitivo externo, se dé una previa inmutación pasiva del órgano correspondiente (la retina, el tímpano, la membrana pituitaria, etc.). Porque esa previa inmutación pasiva, sin más, no es el conocimiento, ni tiene, propiamente hablando, nada de conocimiento. También una cámara fotográfica es inmutada pasivamente por la luz coloreada que llega a la placa en la que se imprime, o

una grabadora es inmutada por el sonido que llega a la cinta en donde se graba o registra, y, sin embargo, ni la cámara fotográfica "ve", ni la grabadora "oye". Y aunque nuestra voluntad pueda, de algún modo, mover, o aplicar más detenidamente a su objetos, a las distintas facultades del conocimiento humano, sin embargo, con ello, no se alteran en nada esencial las operaciones cognoscitivas, pues el "mirar" no es esencialmente distinto del "ver", ni el "escuchar", del "oír", etc..

Esto supuesto, la actividad de conocer, que, como ya hemos indicado, es siempre consciente, al menos con conciencia concomitante, es indudablemente vivida como realmente existente en nosotros cada vez que es llevada a cabo.

De hecho, nadie puede poner en duda, ni nadie lo ha puesto por mucho que se haya esforzado en ello, que se dé en nosotros esa actividad que llamamos "conocer" (que, por cierto, se expresa con un verbo activo, y no pasivo, o que tenga forma pasiva). Ciertamente se puede poner en duda que un determinado acto de conocer se ajuste a la realidad sobre la que versa, o que no se ajuste, pero de lo que no se puede dudar es que tal acto de conocer se dé efectivamente en nosotros: la certeza de su existencia es siempre inconcusa.

Y esa certidumbre la vivimos siempre que llevamos a cabo un acto de conocer, es decir, siempre que vemos algo, y nos damos cuenta que lo estamos viendo; o cuando oímos algo, o gustamos, o tocamos algo; e igualmente cuando imaginamos, o recordamos; o cuando entendemos, o juzgamos, o razonamos. En todos esos casos percibimos con certeza absoluta que estamos llevando a cabo una determinada actividad cognoscitiva, o que tal actividad cognoscitiva se da verdaderamente en nosotros.

Y lo mismo ocurre cuando llevamos a cabo alguna otra actividad consciente, como puede ser un acto de elegir, o de querer, o de hablar, o de mover voluntariamente cualquiera de nuestras potencias motoras. Porque a la raíz, o en el inicio mismo, de todos esos actos conscientes se da necesariamente un conocimiento, y no podemos ser conscientes de dichos actos sin serlo también de los conocimientos en los que se originan. Por ello, la certeza de la existencia en nosotros de la actividad cognoscitiva acompaña inexcusablemente a la certeza de la existencia en nosotros de cualquier actividad consciente. La existencia, pues, de la actividad cognoscitiva en nosotros es un hecho absolutamente innegable, y goza de la mayor certidumbre.

b) El conocer como actividad inmanente

Mas ahora tenemos que proseguir en el esclarecimiento de la naturaleza o esencia de dicha actividad de conocer. ¿En qué consiste el conocer?

Aunque se trata indudablemente de una actividad, podemos, sin embargo, descartar que consista en una actividad "transitiva", o sea, en una acción "productiva" que, teniendo su inicio en un sujeto agente, tenga, sin embargo, su término en un efecto exterior al propio agente, un efecto cumplido o efectuado en otro sujeto, que podemos llamar "paciente". Este tipo de actividad, que se suele denominar simplemente "acción", se contrapone a la "pasión", y se implica con ella, pues ciertamente no puede llevarse a cabo ninguna acción sin que resulte de ella una pasión, y precisamente en otro sujeto distinto de aquel que actúa. Por ello es necesario que la acción, iniciada en un sujeto activo, "pase" o "transite" a otro sujeto, a un sujeto pasivo, en el cual llega a su término, o a su plenitud, razón por la cual se la llama, de modo más explícito, "acción transitiva", y por lo que también se dice que la acción se encuentra "terminativamente" en el paciente.

Por lo demás, esa pasión, necesariamente implicada en toda acción, es propiamente un movimiento, un cambio, iniciado en el sujeto paciente en virtud de la acción del sujeto agente, y que "termina" en el propio paciente, y ello en el doble sentido de alcanzar su plenitud (su consumación), y de llegar a su completa extinción (su consunción). Porque la consumación de cualquier acción no se alcanza en el agente, en donde se inicia, sino precisamente en el paciente, en donde se produce, no solamente el movimiento en que consiste la pasión, sino también el efecto que con dicho movimiento se alcanza. Y en ese punto, en el efecto logrado, es en donde se consuma la acción, o llega a su plenitud, y a la par es también donde la susodicha acción se consume o extingue.

Pongamos un ejemplo cualquiera: la acción de esculpir una estatua. Dicha acción es claro que se inicia en el sujeto agente, o sea, en el escultor, pero "pasa" inmediatamente a la materia (madera, mármol, etc.) en la que la estatua es esculpida. El cambio que va experimentando la materia de la estatua mientras se va esculpiendo en ella dicha estatua es lo que se llama "pasión". Y la acción de esculpir la estatua y la pasión de ser esculpida se terminan a la par en el efecto, o sea, en la estatua ya esculpida. Y se terminan en el doble sentido de alcanzar su plenitud (ya se ha alcanzado el fin que se intentaba) y de llegar a su acabamiento o extinción (ya no continúan en modo alguno ni la acción ni la pasión, ya no duran más). Es absurdo e imposible que se siga esculpiendo una estatua ya esculpida.

Completamente distinta de la acción es la actividad inmanente, a la que mejor es darle el nombre de "operación", y una de cuyas formas es precisamente el conocer. La actividad inmanente, en efecto, no "pasa" a un efecto exterior, como ocurre con la acción, sino que permanece en el propio agente que la lleva a cabo. También la operación exige un sujeto agente, en el que se inicia, y pide de suyo un término o fin al que se endereza; pero la diferencia fundamental respecto de la acción estriba en que la operación no "pasa" a un efecto exterior, o

sea, que su fin no está fuera del agente que la lleva a cabo, y ni siquiera fuera de la misma operación. Aquí el fin es alcanzado y poseído por el agente en la propia operación y por la propia operación, razón por la cual a la operación se la llama "acción inmanente" o "actividad inmanente".

Centrándonos ahora en el conocer, ese fin alcanzado y poseído es precisamente el objeto conocido, que es indudablemente el término en el que el conocer se consuma, o llega a su plenitud, sin que, por eso, el susodicho conocer se extinga, o llegue a su consunción. Porque ésta es la otra diferencia esencial entre la acción y la operación, que la acción se consume al mismo tiempo que se consuma, mientras que la operación no se extingue cuando llega a su plenitud, sino que, por el contrario, persiste o se mantiene en esa plenitud.

De modo que entre la acción y la operación hay estas dos diferencias capitales. La acción no alcanza su fin, que es su efecto, dentro del propio agente que la lleva a cabo, sino que tiene que salir de él, prolongándose en ese movimiento en que consiste la pasión, que está en el sujeto paciente, y logra su fin (el efecto) en dicho sujeto paciente. En cambio, la operación alcanza su fin, que es el objeto (y no efecto alguno), no sólo sin salir del agente, sino incluso sin salir de la propia operación, ya que el objeto es simultáneo a ésta, pues lo mismo es conocer y poseer el objeto que se conoce. Y la otra diferencia está en que la acción no persiste una vez que ha alcanzado su fin (una vez que ha sido producido el efecto), sino que entonces cesa o se extingue; mientras que la operación, que desde el primer momento ya posee su fin (es decir, su objeto), persiste en esa posesión, se mantiene en ella. Pues así como no es posible seguir produciendo un efecto que ya ha sido producido, sí que es posible, y enteramente real, el que se siga conociendo un objeto ya conocido, y conocido precisamente desde el comienzo mismo del acto de conocer.

c) Objeto conocido y acto de conocer

Dando un paso más se puede ahora afirmar la necesaria implicación y la correspondencia estricta entre el objeto conocido y el acto de conocer. No se da, en efecto, ni puede darse, un acto de conocer sin objeto conocido, así como tampoco se da, ni puede darse, un objeto conocido sin acto de conocer. Naturalmente que aquí por "objeto conocido" no hay que entender la cosa o la realidad misma que existe de suyo antes de ser conocida, o con independencia de ser conocida; lo que hay que entender por esa expresión es "lo conocido en tanto que conocido", sea lo que sea eso que en cada caso se conoce. Y entendiéndolo así, es claro que no hay, ni puede haber, un objeto conocido sin el acto correspondiente de conocerlo.

Además, siempre se da, y tiene necesariamente que darse, una correspondencia exacta entre el acto de conocer y el objeto conocido, es decir, que el objeto conocido no es más, ni tampoco menos, que lo que se conoce, y, por parte del acto de conocer, éste no conoce más que lo que hay en el objeto, ni tampoco menos. Si el acto de conocer fuese más amplio que su objeto, habría una "parte" del acto de conocer que no conocería nada, una parte, por decirlo así, "ciega", y esto es imposible, pues un conocer que nada conoce no es ningún conocer. Y, si por el contrario, el acto de conocer fuese más restringido que su objeto, habría en el objeto conocido una "parte" no conocida, una parte "oscura", que, en cuanto tal, no sería objeto. Sería, tal vez, "cosa", "realidad", pero no "objeto". Naturalmente que algo que no se conoce con un determinado acto de conocer puede ser conocido por otro acto de conocer distinto; pero es indudable que cada acto de conocer se corresponde y se ajusta sin residuos (sin excesos y sin defectos) con el objeto que tiene.

De todo eso también se sigue que el ser "objeto" de un acto de conocer (la "objetualidad" misma de lo conocido) no es nada real, no es ninguna cosa real, ni tampoco una propiedad real de alguna cosa. Se dice que el ser objeto del conocimiento es una mera "denominación extrínseca", o sea, una denominación que no añade verdaderamente nada real a aquello que así se denomina. Ninguna cosa es "objeto" de suyo y por sí misma; lo es cuando es tomada como término (o como fin) de un acto de conocer. Y como el acto de conocer es, como vimos, una actividad inmanente, que no "pasa" a una materia exterior, ni produce efecto alguno en un sujeto paciente, es manifiesto que una cosa real cualquiera no es alterada, ni afectada de ningún modo, cuando es conocida, cuando se constituye en "objeto" de un acto de conocer.

Esto quiere decir también que la "objetualidad" misma es una pura irrealidad. Hay ciertamente objetos que, además de ser objetos, o términos de actos de conocer, son también realidades, algo que realmente existe, con independencia de que sea conocido o no; pero hay otros objetos que no se dan, o no existen realmente, fuera del conocer. Estos últimos son los llamados "objetos puros", que se reducen o agotan en su "objetualidad", en ese mero darse como objetos de los actos correspondientes de conocer. Y, al considerar esos objetos puros, es cuando claramente percibimos que la "objetualidad" no es propiedad alguna de las cosas reales, sino que es una mera irrealidad. Y también comprendemos claramente lo que antes se ha dicho, a saber, que no hay, formalmente hablando, objeto conocido sin acto de conocer.

Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre con el objeto en tanto que objeto, es decir, que no es nada real, no se puede decir lo mismo del propio acto de conocer. La operación de conocer es siempre algo real, como es siempre real cualquier actividad, pues sólo lo real actúa. Es más, la actividad es el inequívoco signo distintivo de la realidad. Para saber que una cosa es real basta con per-

cibir que actúa, que está llevando a cabo cualquier tipo de actividad. En cambio, si una cosa no actúa de algún modo, es fácil suponer que no existe, que no se da en la realidad, sino que se trata de algo meramente pensado, un objeto puro. Y es que "el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser". Así, en el conocer puede darse la extraña paradoja de que una actividad inequívocamente real (como toda actividad) se corresponda y se conmensure estrictamente con un objeto irreal, con un objeto que sea un puro objeto.

d) El conocer como posesión inmaterial

Prosiguiendo con la tarea de esclarecer la naturaleza de esa actividad en que consiste el conocer, digamos ahora que se trata de una actividad posesiva o aprehensiva. Y posesiva ¿de qué? Pues precisamente del objeto sobre que versa.

TOMÁS DE AQUINO escribe: "La diferencia entre los seres cognoscitivos y los que no lo son radica en esto: que los no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras que los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa"[1]. Y hay que advertir que aquí no dice SANTO TOMÁS que los seres cognoscitivos pueden poseer "otra forma", sino que dice que pueden poseer "la forma de otra cosa". Porque poseer otra forma, perdiendo la que tienen, es propio de todos los seres que cambian, y esa pérdida y esa ganancia constituyen precisamente el cambio en cuestión. Mas el conocer no es cambio alguno, sino una actividad "posesiva", en virtud de la cual el ser cognoscitivo, sin perder la forma que tiene, se enriquece con la posesión de la forma de otra cosa, y precisamente en tanto que continúa siendo forma de otra cosa.

Pues bien, esa "forma de otra cosa" es precisamente el objeto. Ya hemos visto cómo la operación de conocer versa siempre sobre un objeto, pues no hay acto de conocer sin objeto conocido. Y "versar sobre un objeto" no significa aquí "tender hacia él", sino tenerlo o poseerlo ya. Si se tratara de una actividad transitiva, que no tiene el fin en sí misma, sino fuera de ella, a saber, en el efecto producido por el sujeto agente en el sujeto paciente, se podría decir que el conocer no alcanza su fin, que es su objeto, en sí mismo, sino fuera de sí, y por eso no es inmediatamente posesivo de dicho fin u objeto. Pero ya vimos que el conocer no es una actividad transitiva, sino inmanente, y que no se prolonga o distiende hasta alcanzar el fin, en un proceso más o menos largo. Lo alcanza en el mismo momento en que se lleva a cabo. Conocer es poseer "ya" el fin al que se endereza, es decir, el objeto. Se trata, por tanto de una actividad esencial-

---

1 Tomás de Aquino, *STh* I q14 a1.

mente posesiva o aprehensiva del fin al que se orienta, es decir, del objeto sobre que versa.

Mas ahora hay que aclarar el modo de esa posesión. Porque hay posesiones "materiales", o si se quiere, "potenciales", en las que el sujeto que posee se comporta de un modo pasivo respecto de lo poseído, que queda así incorporado a su haber. Es el caso de la materia primera, cuando adquiere o hace suya una nueva forma sustancial, perdiendo, por supuesto, la forma sustancial que anteriormente poseía; y es el caso también de la sustancia, cuando adquiere o hace suya alguna nueva forma accidental de la que carecía, bien sea desplazando otra forma accidental que ya tenía y que es incompatible con la nueva forma, bien sea sin desplazar nada. En todos esos casos, el sujeto receptor se comporta pasivamente frente a la nueva forma recibida, y cuando ya la posee, la hace suya, la incorpora a su haber; ya no es la forma de otra cosa, sino una forma suya, o que el sujeto receptor ha hecho suya.

Pero hay también otras posesiones que, a diferencia de las anteriores, no son materiales ni potenciales, sino inmateriales o actuales. En efecto, el sujeto cognoscente no se comporta pasivamente frente al objeto, o a la forma conocida, sino, por el contrario, activamente; puesto que la posesión de dicha forma es la misma operación de conocer, que es una operación posesiva. La forma conocida no es "recibida" pasivamente en el cognoscente e incorporada a su haber, pasando así a ser suya; se mantiene en su alteridad, permanece siendo la forma "de otra cosa". Es precisamente lo que quiere expresar la palabra "objeto", que significa "lo puesto delante", "lo pro-puesto" o "lo enfrentado" al sujeto cognoscente. En definitiva, el conocer es una posesión "inmaterial" de lo conocido, de la forma conocida.

e) Conocimiento e intuición

Para perfilar todavía mejor la naturaleza del conocer conviene considerar ahora otra manera, muy extendida entre los filósofos, de interpretar el fenómeno del conocer, y es entenderlo como "intuición", y concebir a ésta como el puro "asistir a la comparecencia del objeto"[2].

Como ejemplo muy claro de esta manera de interpretar el conocer podemos citar a PLATÓN. Para PLATÓN, en efecto, conocer es intuir, y, por eso, se verá precisado a elaborar su doctrina de las ideas, como vamos a ver a continuación.

---

[2] Cfr. Leonardo Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, Pamplona, 1984, p. 38 y ss.

Por lo que se refiere al conocimiento sensitivo, que tiene por objeto a las cosas de este mundo material, todas ellas singulares y concretas, parece que, en principio, no habría ningún inconveniente en concebir al conocer como un simple asistir a la comparecencia del objeto. El sujeto cognoscente, en este caso, no tendría que hacer otra cosa que reflejar lo que le es dado, y tal como le es dado. Por supuesto que, al entender así el papel del sujeto cognoscente frente al objeto conocido, es claro que se concede al objeto toda la iniciativa y toda la actividad en el fenómeno del conocer. El sujeto no tendría que llevar a cabo actividad alguna; simplemente sería testigo fiel de lo que se le presenta o manifiesta; asistiría, sin más, a la comparecencia del objeto. Y así, habría que renunciar a la tesis anteriormente expuesta de que no hay objeto conocido sin acto, o sin actividad, de conocer.

Pero la cosa se complica cuando pasamos del conocimiento sensitivo al conocimiento intelectual, el cual no tiene ciertamente por objeto a las cosas materiales y sensibles, siempre singulares y concretas, sino que su objeto son las esencias universales y abstractas, o, en el lenguaje platónico, las "ideas". Como quiera que las "ideas" en cuanto tales, esto es, en cuanto universales y abstractas, no se dan entre las cosas de este mundo sensible, no parece entonces posible que el conocimiento de ellas pueda ser entendido asimismo como un simple asistir a la comparecencia del objeto. Si tal objeto, universal y abstracto, no se encuentra presente, ¿cómo podría entonces concebirse su conocimiento como un mero reflejar lo que está dado?

Ante este hecho, la postura de PLATÓN no podría ser más que una de estas dos: o renunciar a su concepción del conocimiento como intuición, y entenderlo entonces de otra manera, entenderlo, por ejemplo, como actividad posesiva del objeto, o, por el contrario, defender la existencia de otro mundo distinto de este sensible, el mundo inteligible, en el que se dieran realmente esos otros objetos del conocimiento intelectual, las ideas; ante las cuales el sujeto cognoscente pudiera también adoptar esa actitud intuitiva, de simple testimonio de lo dado. Como es sabido, PLATÓN se decidió por esto último, y, para darle visos de verosimilitud, tuvo además que elaborar la teoría de que las almas humanas habían vivido una vida anterior a la presente, en ese mundo inteligible o lugar celeste, donde habrían tenido la oportunidad de contemplar o de intuir las susodichas ideas. Pero todo ello resulta inadmisible, como ya en su tiempo, puso claramente de relieve el más destacado de sus discípulos: ARISTÓTELES.

Y es que el error está en concebir al conocimiento como intuición. Si se considera detenidamente este asunto, se echará de ver que no sólo no es verdad que la intuición sea la forma más perfecta del conocimiento (como han pensado bastantes filósofos, entre los que habría que citar a KANT y a BERGSON), sino que el conocimiento nunca es, propiamente hablando, intuición. Y no lo es por estas dos razones: primera, porque el conocer es una actividad (no una simple pasivi-

dad), y precisamente una actividad inmanente; y segunda, porque hay siempre una completa concordancia entre el objeto conocido y el acto de conocer, de modo que el objeto conocido no puede nunca exceder al acto correspondiente de conocerlo (es decir, ser más amplio, o más rico que dicho acto).

Por lo demás, también estaríamos ante una deformación del fenómeno del conocimiento si concibiéramos a éste como una actividad transitiva o productiva de su objeto. El objeto conocido no es, ciertamente, un efecto del acto de conocer, aunque tampoco sea independiente de dicho acto, sino simultáneo con él. En realidad, el objeto es el fin del acto de conocer, y el conocer mismo, su perfecta posesión. De modo que, si no se puede decir que el sujeto cognoscente "produzca" el objeto conocido mediante la operación de conocer, sí puede decirse, en cambio, que, de algún modo, lo "constituye" o lo "forma". TOMÁS DE AQUINO, refiriéndose expresamente al conocimiento intelectual, escribe: "lo entendido, o la cosa entendida, se comporta como lo constituido o formado por la operación del intelecto"[3]. Se trata, en lenguaje técnico, de proferir la "especie expresa".

No se quiere decir con ello, como es claro, que el acto de conocer constituya o forme a una cosa real, sino precisamente al objeto conocido, y en tanto que conocido. Porque ser objeto conocido no le conviene a ninguna cosa real en tanto que real, sino que sólo le conviene a lo que, en cada caso, está siendo conocido; y esa "objetualidad" aparece, o se constituye o forma, a la par que se lleva a cabo el acto de conocer. Por eso, conocer viene a ser lo mismo que "formar" el objeto que en cada caso se conoce. Y que ese objeto, "formado" al conocerlo, lleve de suyo, e inmediatamente, a la misma cosa real, que es, en último término, lo que de veras se conoce, tiene su explicación en la propiedad del conocimiento denominada "intencionalidad", de la que hablaremos a continuación.

3. Las propiedades del conocimiento

Puesto que en todo conocimiento es preciso que se den tanto el objeto conocido como el acto de conocer, es natural que las propiedades del conocimiento se refieran a esos dos polos: el objetivo y el subjetivo. Y así, por lo que atañe a su dimensión objetiva, tenemos la propiedad del conocimiento que conocemos con el nombre de "intencionalidad", mientras que, por lo que se refiere a su dimensión subjetiva, tenemos la segunda propiedad del conocer que es la "autoconciencia". Consideremos separadamente una y otra.

---

[3] Tomás de Aquino, *De Spirit Creat* a9 ad6.

a) La intencionalidad

Para comprender la "intencionalidad", nos es completamente necesario comenzar por distinguir, en la dimensión objetiva del conocer, un objeto "inmediato" y otro "mediato", o un objeto en sentido "estricto" y otro en sentido "amplio". La susodicha distinción, en efecto, se nos impone si queremos salvar el "realismo" del conocer, y supuesta dicha distinción, es también necesario admitir la "intencionalidad" como el enlace o la conexión entre ambos objetos. Veámoslo despacio.

Es un hecho indudable, confirmado a cada paso por nuestra experiencia personal, que la actividad cognoscitiva, que tantas veces ejercemos, es inmanente y no transitiva. No es transitiva, porque nada produce fuera de nosotros, y es inmanente, porque se cumple íntegramente en nuestra intimidad. Pero, al mismo tiempo, somos conscientes de que nuestra actividad de conocer no termina, cognoscitivamente hablando, dentro de nosotros, como si todo conocimiento fuese un conocimiento de nosotros mismos, o de nuestros propios actos o afecciones. Por el contrario, lo que verdaderamente conocemos, en la inmensa mayoría de los casos, es alguna cosa o realidad exterior, y ello hasta el punto de que podamos decir, sin ambages, que esa realidad exterior es el verdadero objeto de nuestro conocer.

Ahora bien, el objeto estrictamente entendido no puede ser una cosa o una realidad externa. Porque es claro que el objeto no falta nunca en ningún conocimiento. No hay acto de conocer sin objeto conocido. Y, sin embargo, a veces el conocimiento humano no alcanza nada real. Ello ocurre, por ejemplo, cuando conocemos algo pasado, que ya no existe; o cuando conocemos algo futuro, que todavía no existe; o cuando, en ocasiones, conocemos una quididad paradójica, o un puro ente de razón, que no solamente no existe, sino que ni siquiera puede existir. ¿Es que en estos casos el conocimiento no tiene objeto? Indudablemente que lo tiene. Luego no se puede decir que el objeto (el objeto inmediato, o el objeto estrictamente dicho) sea, sin más, algo real, existente fuera de nosotros.

Y no se podría salir del paso diciendo que hay unos conocimientos que tienen por objeto cosas reales, y, en cambio, otros no, sino contenidos meramente ideales. Porque muchas veces ocurre que las cosas reales que conocemos cambian (incluso de manera radical, cuando se destruyen) sin que nosotros nos percatemos de ello, y, por lo mismo, sin que cambie, a la par, el objeto de nuestro conocimiento. Por ejemplo, conozco a una determinada persona, y de vez en cuando pienso en ella, aunque no la tenga a mi lado; y siempre que pienso en ella, su objeto (es decir, su presencia cognoscitiva) surge en mí. Pero cierto día esa persona muere, sin yo enterarme, y sigo pensando en ella como viva, sigo teniendo de ella la misma presencia cognoscitiva que tenía antes. ¿Cómo podría

ocurrir esto si ese conocimiento tuviera por objeto a la persona real y viva, y no simplemente la "representación" que de ella me había formado?

Además, si la actividad de conocer es siempre inmanente, y nunca transitiva, no parece que tenga sentido afirmar que hay conocimientos que no permanecen en el sujeto cognoscente, sino que pasan a la realidad exterior (como si fueran, justamente, una actividad transitiva); que a esto se reduciría la afirmación de que el objeto de estos conocimientos es exterior al sujeto cognoscente, es una cosa real, y no una representación cognoscitiva.

A ello se une la propensión que todos tenemos de considerar como reales todos los objetos conocidos, hasta el punto que, en la apreciación espontánea, si hallamos que, en algunos casos, dichos objetos no son reales, estimamos que se trata de conocimientos fallidos. De modo que esa distinción entre los conocimientos que tienen objetos reales y los que no los tienen, no es una distinción espontánea, sino refleja; motivada precisamente por la comprobación de que nuestros conocimientos no alcanzan siempre la realidad.

Por otra parte, somos plenamente conscientes de que ningún acto de conocer agota enteramente lo que hay de cognoscible en cada cosa. De modo que, si el objeto, lo conocido en cada caso, fuera la cosa real misma, tampoco podríamos identificar, sin más, el objeto y la cosa. Se trataría a lo sumo, hablando del objeto, de una parte, o de un aspecto, de la cosa; pero no de la cosa misma en su integridad.

En suma, el objeto estrictamente dicho, o el objeto inmediato, no es ninguna cosa real, ni, por supuesto, una cosa exterior al acto de conocer; es algo interior a dicho acto, y que, más que cosa real alguna, habremos de caracterizar como una "representación" de lo real.

Sin embargo, en algún otro sentido, es muy cierto que lo que de veras conocemos no es una mera representación de alguna cosa real y exterior, sino precisamente dicha cosa real. Y ello es lo que nos obliga a abrirnos a esa propiedad del conocer, o del objeto inmediato del conocer, que llamamos "intencionalidad". En efecto, si el objeto inmediato es intencional, es decir, si se trasciende a sí mismo y está esencialmente ordenado a la misma cosa real, bien puede ocurrir que, al conocer el objeto inmediato, seamos espontáneamente dirigidos al objeto mediato, que estaría entonces constituido por la cosa real misma, aunque no en su integridad, sino en alguno de sus aspectos. Pero tratemos de calar más a fondo en la índole propia de la "intencionalidad".

"Intencionalidad" viene de *intendere* (o *tendere in*, tender hacia), y significa, por tanto, según su etimología, la propiedad de referir a otro, de dirigir o encaminar hacia otro. Por lo que atañe al objeto del conocimiento, tomado en sentido estricto, la intencionalidad significa que ese objeto remite al otro objeto, al objeto tomado en sentido amplio, o, si se quiere, a la realidad misma. Pues bien,

esa función de remitir a otro es la propia de todo "signo", el cual ha sido definido en la filosofía clásica como "aquello que presenta a la facultad cognoscitiva algo distinto de sí mismo, como haciendo sus veces". Pero los signos son de varias clases.

Están, en primer lugar, los signos "convencionales", que no se asemejan a aquello que significan. El ejemplo más socorrido de esta clase de signos son las palabras del lenguaje humano. Cada palabra es un signo que remite a lo significado por ella, según una convención o acuerdo entre los integrantes del mismo grupo lingüístico, o sea, entre los que hablan el mismo idioma. Y así ocurre que en los distintos idiomas hay distintas palabras para significar la misma cosa. Pero dentro del mismo idioma, el que oye o lee una determinada palabra sabe lo que significa, y pasa, sin solución de continuidad, de la palabra en cuestión a lo significado por ella.

Hay otros signos que son "artificiales", y que se asemejan a lo significado por ellos. Por ejemplo, un cuadro-retrato. Así, cuando en un cuadro-retrato se representa a una persona, el conocimiento del cuadro lleva a la persona allí representada, precisamente por la semejanza existente entre aquél y ésta; y ello, las más de las veces, también sin solución de continuidad.

Después están los signos "naturales", en los cuales el enlace entre el signo y lo significado no se debe a ninguna convención, ni tampoco a alguna semejanza artificialmente producida. Se trata de un enlace natural, que puede estar basado en una semejanza o no. Por ejemplo, el humo es signo natural del fuego, sin que exista semejanza entre aquél y éste; en cambio, la imagen especular es signo natural de la realidad que representa, y aquí sí que hay semejanza entre ellas.

Pues bien, el objeto inmediato del conocer, es decir, la representación mental "formada" por el cognoscente en la misma operación del conocer, es también un signo, y ciertamente un signo natural, que es semejante a lo representado por ella. Y aquí también se puede observar, y con más rotundidad que en otros casos, que no hay solución de continuidad entre el signo y lo significado, pues en cuanto la representación mental es conocida, el cognoscente se "dispara" o "salta" inmediatamente a lo representado por ella.

Algunos han propuesto otra clasificación de los signos, que los distribuye a todos en dos grandes grupos: los signos "instrumentales" y los signos "formales". Se llaman instrumentales los signos que, primero, son conocidos ellos, y después llevan al conocimiento de lo significado. Ejemplo, una fotografía, en la que primero se conoce la cartulina y lo que en ella hay impreso, y después nos conduce a lo que está allí fotografiado. En cambio, se llaman signos formales a aquellos en los que el conocimiento no se detiene, primero, en el signo, para pasar, después, a lo significado, sino que directamente nos llevan a lo significado, sin que el signo mismo comparezca. Ejemplo, una representación mental, en el conocimiento directo.

Pero, en realidad, no se trata de dos tipos de signos, sino de dos maneras de conocer aquello que es signo. En efecto, un signo puede ser conocido como si fuera una cosa, o precisamente en cuanto signo. Si se le conoce como una cosa, primero se conocerá esa cosa, y después se pasará a lo significado por ella. En cambio, si se le conoce justamente como signo, el acto de conocerlo no se detendrá en él, sino que irá directamente a lo significado. Así, por ejemplo, una palabra puede ser conocida como una emisión de la voz (si es oral), o como una grafía (si es escrita), y esto ocurre siempre que no se conoce su significado; pero también puede ser conocida en cuanto signo de lo que ella significa, y esto es lo que ocurre la mayoría de las veces, si su significado es bien conocido. Nuestra experiencia atestigua que muchas veces no reparamos en las palabras mismas, sino que, al oírlas o verlas escritas, pasamos directamente a lo que ellas significan.

Y aún se puede añadir a esto que hay signos que conducen con mayor facilidad y rapidez que otros a lo que ellos significan; y ello se debe: primero, a que la semejanza entre el signo y lo significado es mayor; segundo, a que, por el uso, está en nosotros más "frecuentado" ese paso del signo a lo significado, y tercero, a que hay signos que ofrecen, por así decirlo, más resistencia a ser tomados como cosas y no como signos, con lo que el "paso" a lo significado por ellos está más expedito de suyo, y no sólo por la frecuencia de su uso.

Pues bien, el objeto inmediato de todo conocer, que, como hemos dicho, es un signo de la realidad conocida, o mejor, del objeto mediato, es, sin duda, el signo que con más facilidad lleva a lo significado por él; ya que, primero, es muy grande la semejanza con lo significado; segundo, está de hecho muy frecuentado el paso de él a lo significado, y, finalmente, es un signo de tal índole que difícilmente puede ser tomado como mera cosa, y nunca se le toma así en el conocimiento espontáneo o directo. Sin embargo, por la reflexión, cabe descubrir en él una cierta "entidad" distinta de lo significado en el mismo.

Por su carácter de signo, pues, y por la intencionalidad que le es propia, el objeto inmediato, o estrictamente entendido, lleva de suyo, y con suma facilidad y rapidez, al objeto mediato, o ampliamente tomado. Y, por su parte, este objeto mediato es, las más de las veces, algo real, pero no una realidad completa, sino una parte o un aspecto de esa realidad. En este sentido, se podrían distinguir y caracterizar esos dos objetos como "objeto-objeto", el primero, y "objeto-cosa", el segundo. Y además, hay que admitir que, en ocasiones, el objeto-objeto no conduce, a pesar de su intencionalidad, a nada real, a ningún objeto-cosa. Es lo que ocurre en el caso de los llamados "objetos puros".

b) La autoconciencia

La segunda propiedad del conocimiento, la que le corresponde por su dimensión subjetiva, es, como ya se ha dicho, la "autoconciencia", el ser lúcido o trasparente para sí mismo. Todo acto de conocer, en efecto, es conocido o percibido, bien por sí mismo, bien por otro acto cognoscitivo del mismo sujeto, y esto de varios modos, que conviene analizar a continuación.

La primera modalidad de la autoconciencia, o de que un acto de conocer sea, a su vez, conocido, consiste en la llamada "conciencia concomitante", que se realiza en nosotros de modo diferente si se trata del conocimiento sensitivo, o se trata del intelectual. En los dos, sin embargo, para que pueda llamarse conciencia concomitante, se requiere, al menos, que el conocimiento que un sujeto tiene de un determinado acto de conocer suyo sea simultáneo a dicho acto.

Esto supuesto, en el conocimiento sensitivo humano ocurre que los actos de los sentidos externos son conocidos por el mismo sujeto, aunque con otra facultad distinta, a saber, con el sensorio común, y ciertamente de manera simultánea a dichos actos. Como se trata de actos realizados por facultades distintas son ellos mismos actos distintos, aunque simultáneos; y ello basta para que pueda hablarse aquí de conciencia concomitante, aunque imperfecta.

En cambio, en el conocimiento intelectual, la conciencia concomitante se da en sentido más estricto y propio, puesto que el acto de conocer un acto de conocer, no solamente no se debe a otra facultad, sino que ni siquiera se trata de otro acto distinto. En efecto, la conciencia concomitante, tal como se da en el conocimiento intelectual humano, cumple estas peculiares características: primera, es simultánea con el acto de conocer de que se trata, y no posterior a él; segunda, es llevada a cabo con el mismo acto de conocer del que se tiene conciencia; tercera, lo que se percibe con ella no es la esencia o modo de ser del acto de que se trata, sino su existencia, o sea, el hecho de que existe o se da efectivamente en nosotros, y cuarta, es propiamente inobjetiva, o que no alcanza a dicho acto como si fuera su objeto, sino precisamente de modo indirecto, o como de soslayo, es decir, como un efectivo acto de conocer que ya tiene su propio objeto.

Por lo demás, y al menos por lo que se refiere a la conciencia concomitante del intelecto humano, resulta manifiesto que no se trata de un acto de conocer completo, sino, más bien, de una dimensión del acto de conocer en el que se da. En efecto, como ya se ha indicado, en todo acto de conocer se dan estas dos dimensiones: el objeto conocido y el acto de conocer, que se encuentran, además, perfectamente ajustados o acoplados: cada acto de conocer tiene su propio objeto conocido, y cada objeto conocido tiene su propio acto de conocer. Pero si, por otra parte, cada acto de conocer es lúcido para sí mismo, y esto ocurre sobre todo en el orden intelectual, dicho acto de conocer, sin abandonar desde

luego su propio objeto, se vive o percibe a sí mismo como existente, de una manera inobjetiva o indirecta.

Una segunda modalidad de la autoconciencia es la "reflexión", que, instalada también, en su sentido más propio, en el conocimiento intelectual, se diferencia, en varios puntos capitales, de la conciencia concomitante antes descrita. En efecto, en la reflexión se toma por objeto un acto de conocimiento anterior, efectuado por el mismo sujeto, pudiendo ser esa anterioridad, o muy cercana, o algo alejada, o muy alejada. En todo caso es claro que aquí no hay simultaneidad entre el acto de conocer y la conciencia de él. Tampoco se trata del mismo acto de conocer, sino de otro distinto; y como todo acto de conocer tiene su propio objeto, el primero sigue teniendo el objeto sobre el que versaba, mientras que el segundo tiene por objeto justamente ese acto de conocer anterior. Asimismo, no se puede decir que la reflexión sea inobjetiva; es perfectamente objetiva, aunque su objeto sea un acto de conocer anterior. Finalmente, la reflexión no es una percepción o vivencia del hecho de que existe aquel acto de conocer, pues precisamente cuando se vuelve sobre él, o se le toma por objeto, ya ha dejado de existir; y así, el objeto de la reflexión es siempre un objeto inexistente, un objeto puro. Por eso la reflexión sólo puede versar sobre la naturaleza o el modo de ser del acto de conocer que es objeto de reflexión. Y si versara sobre la existencia de dicho acto, se trataría de una existencia que se dio en el pasado; no que se dé en el presente.

Y hay todavía una tercera modalidad de la autoconciencia, que ha sido descrita con acierto por ANTONIO MILLÁN-PUELLES, y que él mismo denomina "reflexividad originaria". Consiste ésta en una actividad autoconsciente, confinada también, al menos en sus formas más puras, en el conocimiento intelectual. Ocupa un lugar intermedio entre la conciencia concomitante y la reflexión propiamente dicha, y, por ello, ni es enteramente "inobjetiva", como la primera, ni tampoco enteramente "objetiva" como la segunda, sino precisamente, y sólo, "cuasi-objetiva". He aquí una de las descripciones que de ella hace el citado autor: "Se trata de una tautología que ni es meramente inobjetiva ni acontece en la forma de la representación. Su índole 'originaria' la hace equiparable a las vivencias de la intención directa, en cuanto que éstas son por esencia previas a todo posible acto representativo; y, sin embargo, entre la mera tautología concomitante y la propia de la reflexividad originaria hay una diferencia insoslayable, de carácter formal, que obliga a considerar a la segunda como una cierta tautología "cuasi-objetiva"[4].

Y añade a continuación: "Para entender el verdadero alcance de esta fórmula, conviene reparar en que, mientras la autoconciencia consectaria no es más que una dimensión -un puro y simple aspecto estructural- de nuestros actos

---

[4] Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 346.

conscientes, la autoconciencia originariamente reflexiva es un acto completo, lo mismo que la reflexión estrictamente dicha (aunque difiere de ella por no ser formalmente remitente a ningún acto previo) y lo mismo, también, que las vivencias en las que no se da otra forma de tautología que la meramente consectaria"[5].

Con esta última precisión se quiere excluir la idea de que la reflexividad originaria difiera sólo en grado de las otras dos modalidades de la autoconciencia (o de la "tautología", según la terminología del autor), de suerte que viniera a entenderse como un poco menos "objetiva" que la reflexión, y un poco más "objetiva" que la conciencia concomitante o consectaria. No es así, sino que en todos los casos en que podemos hablar de reflexividad originaria se trata de una vivencia de la propia subjetividad, pero en tanto que ésta "se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de 'su' estado"[6].

Habiendo así descrito lo que es común a todas las vivencias de la reflexividad originaria, se detiene nuestro autor a examinar algunas de ellas, y, en concreto, estas seis: la vivencia del deber, la del dolor, la de la necesidad biológica, la de todos nuestros actos de juzgar, la de todas nuestras libres voliciones, y finalmente la del "alter ego". No se agotan con éstos los casos de nuestras vivencias originariamente reflexivas, pero se trata, sin duda, de los más frecuentes y relevantes. Mas no nos vamos a detener en el examen de esas vivencias.

Expuestas así las tres modalidades de la autoconciencia, sólo nos resta añadir que no se trata de modalidades que sean incompatibles entre sí. El propio ANTONIO MILLÁN-PUELLES escribe a este respecto: "Estas tres formas de la autopresencia no se dan solamente de un modo alternante o sucesivo, como si fuera imposible su simultaneidad; antes bien, la actividad de la conciencia se verifica siempre como un cierto plexo o estructura de varios tipos de la tautología subjetiva, siendo sólo los actos de la reflexión estrictamente dicha los que pueden faltar. Por embebida que la subjetividad se encuentre en un objeto de su intención directa, nunca está desprovista de toda reflexividad originaria"[7]. O sea, que la conciencia concomitante se da siempre, en todo acto de conocimiento, y así se da en la reflexión estrictamente dicha y también en la reflexividad originaria; en cambio, la reflexión estrictamente dicha no se da más que en los actos de ella. Y la reflexividad originaria, en algunas de sus vivencias, tampoco falta nunca del todo en un cierto nivel del conocimiento humano, concretamente en el conocimiento intelectual.

---

[5] Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 346-347.

[6] Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 347.

[7] Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 322.

4. El conocimiento intelectual

Tras haber examinado la naturaleza del conocer en general y las propiedades del mismo, pasamos ahora a considerar, más en concreto, el conocimiento intelectual, el cual, por una parte, se nos presenta como la forma más perfecta del conocer, y por otra, como el único tipo de conocimiento en el que puede darse la verdad propiamente dicha. En efecto, como ya vimos en la primera parte de esta obra, la verdad debe ser definida como "la adecuación de 'lo entendido' (y no sólo de 'lo conocido', en general) y la realidad".

Recordemos que todo acto de conocer exige una correspondencia y congruencia con su respectivo objeto. Mas, por lo que atañe a la verdad en sentido propio, el objeto no es cualquier aspecto o dimensión de la realidad, sino precisamente la realidad misma, o sea, la entidad (el ser y la esencia) de las cosas. Y como dicha entidad sólo puede ser alcanzada, formalmente hablando, por el conocimiento intelectual, es claro que únicamente en el conocimiento intelectual puede encontrarse la verdad propiamente dicha.

Ahora bien, el único conocimiento intelectual del que podemos partir para llevar a cabo un examen de la índole propia del conocimiento intelectual mismo, en contraste, por ejemplo, con el sensitivo, es justamente el conocimiento intelectual humano. Luego en él hemos de centrar este estudio. Y trataremos, primero, de la naturaleza específica de dicho conocimiento; después, de sus modalidades, y finalmente, de su origen.

a) Naturaleza del conocimiento intelectual humano

El conocimiento intelectual humano, como todo conocimiento finito, es una actividad inmanente, acoplada o ajustada perfectamente al objeto inmediato sobre que versa. Y es precisamente ese objeto inmediato el que marca la diferencia entre cada especie de conocimiento, y entre cada acto individual de conocer. Por eso, la "naturaleza específica" del conocimiento intelectual humano hay que extraerla de la naturaleza específica de todos los objetos inmediatos de los distintos actos de conocer de la facultad intelectiva del hombre; naturaleza específica que constituye, sin más, el llamado "objeto propio" de dicha facultad.

Pues bien, el objeto propio del intelecto humano está constituido, en cuanto a su contenido, por las esencias abstraídas de las cosas corpóreas, y, en cuanto a su estatuto "objetual", por la universalidad y la necesidad, tal como luego explicaremos. Por lo demás, dicho objeto propio es, desde luego, una concreción del

objeto común de todo intelecto, que es, como ya se ha afirmado, la entidad misma, el ser y la esencia de las cosas.

En efecto, lo que conoce el intelecto humano, de manera directa e inmediata, ni son los accidentes exteriores de las cosas corpóreas, que constituyen, en general, los objetos propios de los distintos sentidos, ni son tampoco las esencias simples de las sustancias incorpóreas, que sólo indirectamente podemos conocer, y con grandes limitaciones además, sino que lo que nuestro intelecto conoce, de manera directa e inmediata, son las esencias de las sustancias corpóreas, en tanto que abstraídas, a partir de los datos aportados por nuestros sentidos externos e internos.

Como escribe SANTO TOMÁS a este respecto: "El objeto cognoscible está siempre proporcionado a la potencia cognoscitiva. Pero tres son los grados de la potencia cognoscitiva. Existe una que es acto de un órgano corporal, a saber, el sentido, y así el objeto de la potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal (...). Existe otra potencia cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está de alguna manera unida a la materia corpórea, como el intelecto angélico, y así el objeto de ella es la forma subsistente sin materia (...). Existe, finalmente, el intelecto humano, que ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de algún órgano corporal, aunque sí es una potencia del alma que es forma del cuerpo (...); y, por eso, lo propio de él es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no en cuanto existe en tal materia. Ahora bien, conocer aquello que existe en la materia individual, pero no en cuanto existe en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en alguna imagen sensible. Luego es preciso que nuestro intelecto entienda las esencias de las cosas materiales, abstrayéndolas de las imágenes sensibles; y, por las cosas materiales así consideradas, podemos llegar después a cierto conocimiento de las inmateriales"[8].

Por lo demás, el conocimiento intelectual humano de dichas esencias de las cosas corpóreas no es, desde luego, perfecto y exhaustivo, pues se lleva a cabo en dependencia y a partir del conocimiento de nuestros sentidos, que no son capaces de captar las esencias mismas de las cosas corpóreas, sino sólo los accidentes externos de ellas. Sin embargo, nuestro intelecto aprehende, de un modo natural, las notas esenciales más simples y sencillas de todas las cosas, y a partir de ahí, puede llegar al conocimiento más determinado de la esencia de cada cosa. Todo lo cual puede verse refrendado por estos otros textos de SANTO TOMÁS:

> "Como quiera que el sentido, donde comienza nuestro conocimiento, versa sobre los accidentes externos, que son sensibles por sí, como el color, el olor, etc., nuestro intelecto no puede llegar, a través de tales accidentes, a un co-

---

[8] Tomás de Aquino, *STh* I q85 a1.

nocimiento perfecto de las esencias de las cosas materiales, ni siquiera de aquellas cuyos accidentes son adecuadamente conocidos por el sentido"[9].

"El intelecto humano está ordenado por naturaleza a comprender la esencia de las cosas, y por ello procede aquí de un modo natural (...). Pues están naturalmente insertas en nuestro intelecto ciertas concepciones, conocidas por todos, como las de ente, de uno, de bueno, y otras semejantes, a partir de las cuales procede el intelecto al conocimiento de la esencia de cada cosa, del mismo modo que, a partir de los principios evidentes de suyo, procede nuestra razón al conocimiento de las conclusiones que de ellos se derivan"[10].

Y si este es el objeto propio de nuestro intelecto en cuanto a su "contenido", por lo que se refiere a su "estatuto objetual", es decir, a las condiciones de tal objeto en tanto que objeto, dichas condiciones son, como hemos dicho, la universalidad y la necesidad.

En efecto, todo lo que es objeto de nuestro conocimiento intelectual se nos presenta como algo abstraído de la singularidad más estricta, y, por consiguiente, como universal, esto es, como repetible o multiplicable en muchos individuos dentro del mismo grado de perfección esencial. Y esto no sólo en esencias muy generales, sino incluso en esencias enteramente determinadas desde un punto de vista formal, cual ocurre, por ejemplo, en la esencia de cualquier figura geométrica, como puede ser una circunferencia de un decímetro de radio. Se trata de una esencia bien determinada, a la que, desde el punto de vista de su forma, no se le puede agregar ninguna nueva determinación; y, sin embargo, esa esencia puede ciertamente repetirse o multiplicarse indefinidamente en innumerables individuos. Esta es la razón por la que se dice que el objeto propio de nuestro intelecto es siempre universal.

Y lo mismo ocurre con la necesidad, es decir con la inmutabilidad que acompaña a todo objeto del conocimiento intelectual. Dicha inmutabilidad no es positiva, sino negativa; no se trata de una propiedad que corresponda a una realidad positivamente inmaterial, es decir, espiritual, que, precisamente por ser espiritual, es incorruptible, imperecedera, necesaria. Se trata, más bien, de una carencia o privación. Esa inmutabilidad se debe a la falta de realidad. Lo que no existe no puede moverse o cambiar, y tampoco actuar o producir algo; y el objeto entendido y en cuanto entendido está desprovisto, no sólo de la materia, si es que la tenía, sino también de la existencia real y de la eficiencia. Por eso, lo entendido en cuanto entendido no cambia ni actúa, y tampoco está sometido al tiempo, que no es posible sin el movimiento. Y por esta razón tampoco es posible la memoria, o el reconocimiento del pasado, en relación con los objetos del conocimiento intelectual, en tanto que objetos.

---

9 Tomás de Aquino, *CG* IV c1.

10 Tomás de Aquino, *Quodl* VIII q2 a1.

b) Modalidades del conocimiento intelectual humano

El conocimiento intelectual humano, caracterizado hasta ahora de modo global, por su referencia al objeto, presenta, por lo que se refiere al acto mismo de conocer, "modalidades" diferentes, que debemos ahora enumerar y analizar.

En efecto, por una parte, tenemos la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio; por otra, el conocimiento esencial y el existencial; por otra, el conocimiento especulativo y el práctico, y finalmente, por otra, el conocimiento actual y el habitual. Además, dentro de alguna de esas modalidades, todavía se pueden descubrir otras subdivisiones.

Comencemos, por ser, sin duda, la más radical, por la división del conocimiento intelectual humano en "esencial" y "existencial". Y ante todo hemos de recordar que el objeto del conocimiento intelectual es siempre, como hemos visto, la esencia de las cosas: bien sean las esencias abstractas de las cosas corpóreas, cuando hablamos del objeto directo e inmediato, bien sean las esencias de las cosas inmateriales, si nos referimos al objeto indirecto y muy imperfectamente conocido. Mas si esto es así ¿cómo podemos hablar ahora de un conocimiento intelectual "existencial"?

Pues sencillamente porque se trata, más que de un conocimiento distinto, de otra dimensión del mismo conocimiento; más que de considerar un "objeto" diferente, de percibir, de vivir, o de experimentar, el propio "acto de conocer", y con él, y a través de él, la existencia del propio sujeto cognoscente, y la existencia de la realidad exterior. Pero de esto ya hemos hablado más atrás, cuando expusimos, en la Lección I, la diferencia entre el "conocer" propiamente dicho y el "percibir".

La segunda división de las modalidades del conocimiento intelectual es la que se refiere a las tres operaciones del intelecto humano, clásicamente enumeradas: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio.

La simple aprehensión es aquel acto por el que nuestro intelecto capta un objeto (una esencia) sin afirmar ni negar nada de él. En el acto de la simple aprehensión se "forma" una representación intelectual simple de la esencia aprehendida, que recibe el nombre de "noción" (si se refiere al orden especulativo) o de "idea" (si se refiere al orden práctico).

Por su parte, el juicio es el acto de nuestro intelecto por el que éste une o separa dos representaciones simples, mediante la afirmación o la negación. Y también en el acto del juicio el intelecto "forma" una representación intelectual, en este caso compleja, de lo afirmado o de lo negado, que recibe el nombre de "enunciado" (ya afirmativo, ya negativo).

Finalmente, el raciocinio es aquella operación del intelecto por la que éste, a partir de enunciados fácilmente conocidos, obtiene otro enunciado, llamado

"conclusión", que se apoya en aquéllos y de aquéllos se extrae. Y toda esa operación del raciocinio queda asimismo expresada en una representación intelectual compleja, que es la "argumentación" o la "prueba".

Respecto de estas tres modalidades del conocimiento intelectual hay que decir que la "verdad", en su sentido más propio, o sea, como la adecuación de lo entendido, por una parte, y la realidad misma de las cosas, por otra, se da formalmente sólo en el juicio, aunque se prepare, o esté de algún modo incoada, en la simple aprehensión. En cuanto al raciocinio, que consta esencialmente de dos partes: el antecedente y la conclusión, posee, o debe poseer, la verdad, formalmente dicha, en la medida en que sean verdaderos los enunciados que lo integran. Sin embargo, él requiere además una coherencia lógica que consiste en el enlace adecuado de la conclusión con su antecedente. A esa coherencia se le denomina, a veces, también "verdad", pero en sentido menos propio, pues se trata, más bien, de cierta corrección lógica en el discurso racional, en virtud de la cual se puede estar seguro de que, partiendo de un antecedente verdadero, se llegará necesariamente a una conclusión asimismo verdadera.

La tercera división de las modalidades del conocimiento intelectual es la constituida por el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico.

El conocimiento especulativo, que también se conoce con el apelativo de teórico, es aquel cuya finalidad estriba exclusivamente en conocer. Y se le llama especulativo, porque trata de reflejar la realidad tal como ella es, a la manera como un espejo (especular viene de *speculum* = espejo) también se limita a reflejar con fidelidad lo que se le pone delante.

En cambio, el conocimiento práctico es el que tiene como finalidad el obrar: se conoce para obrar. Y como el obrar de que aquí se trata puede ser la producción de algún artefacto (lo que en griego se denomina *poiesis*), o la ejecución de una acción que antes había sido libremente elegida (lo que en griego se denomina *praxis*), por eso el conocimiento práctico se subdivide, a su vez, en práctico-productivo y práctico-activo, siendo el primero de índole artístico-técnica, y el segundo, de índole moral.

Por último tenemos estas otras dos modalidades del conocimiento intelectual: el actual y el habitual. El conocimiento intelectual actual es cualquiera de los actos que, de modo efectivo, lleva a cabo nuestra facultad de entender, ya sea una consideración, ya una percepción; ya sea una simple aprehensión, ya un juicio, ya un raciocinio; ya sea en el orden teórico, o en el técnico-artístico, o en el moral. En cambio, el conocimiento intelectual habitual es cierta disposición estable, cierto hábito de nuestra facultad intelectiva, que predispone o habilita próximamente a dicha facultad para llevar a cabo determinados actos de conocer. Así, por ejemplo, el que posee el hábito de una ciencia cualquiera está inmediatamente capacitado para llevar a cabo los actos cognoscitivos de esa ciencia, de manera fácil, segura y deleitable.

c) Origen del conocimiento intelectual humano

Para completar, en sus líneas generales, el examen que venimos haciendo del conocimiento intelectual humano, nos queda sólo atender ahora al "origen", o al principio, del susodicho conocimiento. Y en este punto, hay que comenzar por decir que dicho origen se explica por estas dos cosas: por la existencia en nosotros de una facultad o potencia cognoscitiva congruente, a saber, el intelecto humano, y por el hecho de que esa facultad venga enriquecida y complementada, para cada uno de sus actos, por un determinante cognitivo, es decir, por una "especie impresa" acomodada a dicha facultad.

Estas dos cosas, por lo demás, son requisitos imprescindibles para cualquier conocimiento finito, y, por lo que se refiere a nosotros, también para nuestro conocimiento sensitivo, tanto externo como interno. Pero con alguna mayor dificultad por lo que atañe al conocimiento intelectual.

En efecto, las facultades del conocimiento sensitivo son orgánicas, o están arraigadas en algún órgano corporal, y, en cambio, la facultad del conocimiento intelectual es inorgánica, carece de todo órgano corporal. Además, las especies impresas sensibles pueden provenir de las mismas cosas sensibles que actúan en nuestros órganos sensoriales, mientras que las especies impresas inteligibles no pueden provenir, al menos directamente, de la acción de las cosas sensibles sobre nosotros, aunque tampoco se pueda negar la conexión que existe entre las especies inteligibles impresas y las especies sensibles impresas.

La facultad intelectiva humana tiene que ser enteramente inmaterial, dado que su objeto, como hemos visto, es siempre universal, y dado también que nuestro intelecto es capaz de aprehender objetos inmateriales, ya sea con inmaterialidad precisiva, ya incluso con inmaterialidad positiva. Esto no ocurre en el conocimiento sensitivo, cuyos objetos son siempre singulares y limitados al ámbito de lo corpóreo.

Por otro lado, si la especie impresa que fecunda y complementa a la facultad cognoscitiva en orden a sus operaciones, tiene que unirse a ella, o ser recibida en ella, y lo que se recibe ha de recibirse siempre de una manera adecuada a la índole del sujeto que lo recibe, es claro que la especie impresa que se recibe en el intelecto ha de acomodarse a éste, y por ello no puede ser material y sensible, sino que tiene que ser enteramente inmaterial e inteligible.

Pero siendo las cosas así ¿de dónde puede provenir esa especie inteligible impresa, destinada a fecundar al intelecto humano, y hacerlo así inmediatamente apto para llevar a cabo los actos de entender? Las cosas materiales, desde luego, no pueden directamente producirlas en nuestro intelecto, con lo cual, o bien éste las habría de poseer de modo innato, o las habría de recibir por la acción en él

de un ser superior, enteramente espiritual. Y ninguna de esas dos soluciones parece ser satisfactoria.

Lo que principalmente hace que sean insatisfactorias esas dos soluciones es lo siguiente. Sabemos por propia experiencia que nuestro conocimiento intelectual se halla en íntima relación con nuestro conocimiento sensitivo. Aunque es verdad que el objeto del conocimiento intelectual son las esencias de las cosas materiales, y que esas esencias no pueden ser captadas por los sentidos, sino sólo por el intelecto, sin embargo, el conocimiento intelectual que podemos adquirir de tales esencias viene siempre precedido del conocimiento sensitivo de aquellas cosas y en estrecha relación con él. Esas cosas que sentimos, en cuanto a sus cualidades sensibles, son las mismas que luego entendemos, en cuanto a sus notas esenciales. Hay así una continuidad, y una indudable dependencia, del conocimiento intelectual respecto del sensitivo. Pero esto elimina, o hace imposible, la solución del innatismo. Y también la solución de una iluminación superior, que se llevara a cabo al margen, y sin relación alguna, respecto del conocimiento sensitivo.

En este punto es donde se abre el camino, como la solución más razonable, la tesis aristotélica de la abstracción intelectual de las esencias a partir de las imágenes sensibles, y la hipótesis de la existencia en nosotros del llamado "intelecto agente".

Comencemos por reproducir aquí la exposición sintética que hace TOMÁS DE AQUINO de esa tesis aristotélica. Es la que se contiene en estos textos:

"Según la opinión de Platón ninguna necesidad hay de que exista un intelecto agente que tenga a su cargo el hacer inteligibles a los contenidos sensibles. Pues Platón afirmaba que las formas de las mismas cosas naturales subsisten sin materia, y son por ello inteligibles en acto, ya que algo es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial; y a esas formas inmateriales las llamaba "especies" o "ideas". Decía, pues, que las susodichas ideas informaban, por un lado, a la materia corporal, a fin de que los individuos materiales quedasen constituidos en sus propios géneros y especies, y, por otro lado, informaban también a nuestros intelectos para dotarles del conocimiento de esos géneros y especies de las cosas. Mas como Aristóteles no admitió que las formas de las cosas naturales subsistan sin materia, y como las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se sigue de ello que las formas o naturalezas de las cosas sensibles, que son objeto del entender, no son inteligibles en acto. Ahora bien, nada puede pasar de la potencia al acto sino por la acción de algún ser que esté en acto, como el sentido pasa del poder sentir al sentir por la acción de lo sensible en acto. Es necesario, pues, que exista alguna fuerza activa por parte del intelecto, que haga pasar al acto a los inteligibles, por abstracción de las esencias respecto de las condiciones

materiales; y en esto estriba la necesidad de admitir la existencia de un intelecto agente"[11].

"El intelecto que recibe las formas de las cosas se comporta respecto de éstas de dos maneras, a saber, como agente y como paciente, tomando aquí en sentido lato las palabras 'acción' y 'pasión'. Pues las formas que están en las cosas materiales, o en los sentidos, o en las imágenes sensibles, como no están enteramente desprovistas de la materia, no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia, y por ello se requiere que sean hechas inteligibles en acto por la acción del intelecto agente, y esta es la razón por la que es necesario admitir la existencia en nosotros de un intelecto agente. Mas, por otra parte, tampoco podríamos entender mediante esas formas, hechas ya inteligibles, si ellas no se unieran a nuestro intelecto, de modo que el que entiende y lo entendido se hagan uno; y por eso es también menester que nuestro intelecto reciba esas formas, y así se comporte pasivamente respecto de ellas, en cuanto que toda recepción entraña cierta pasividad.

Ahora bien, así como la comparación de la forma a la materia es como la del acto a la potencia, así también la comparación del agente al paciente, ya que cada cosa obra en cuanto está en acto, y padece en cuanto está en potencia. Además, así como al acto propio le corresponde la potencia propia, así al agente propio debe corresponderle el paciente propio, y viceversa, como ocurre con la forma y la materia. De donde es necesario que el agente y el paciente estén en el mismo género (...). Pero las cosas materiales son de diverso género que las inteligibles (...), y por tanto no es posible que las cosas materiales sean inmediatamente pasivas o activas respecto del intelecto. Y por eso, el Autor de la Naturaleza puso en nosotros las potencias sensitivas, en las cuales las formas de las cosas están de un modo intermedio entre el inteligible y el material, pues convienen ciertamente con las formas inteligibles en cuanto que son formas sin materia, y con las materiales en cuanto que no están despojadas de las condiciones de la materia, y por eso puede haber acción y pasión, a su manera, entre las cosas materiales y las potencias sensitivas, e igualmente entre éstas y el intelecto"[12].

Por otra parte, ante la objeción de que, para explicar la acción y la pasión entre lo inteligible y lo sensible, basta con apelar al hecho de que lo que se recibe se recibe de un modo adecuado al sujeto que lo recibe, SANTO TOMÁS replica: "Suponiendo que se dé el agente es posible explicar el diverso modo de recepción de la semejanza del agente en los diversos pacientes, apelando a las diversas disposiciones de dichos pacientes. En cambio, si no se da el agente, de nada sirve apelar a la distinta disposición del sujeto receptor. Mas como lo inte-

---

11 Tomás de Aquino, *STh* I q79 a3.

12 Tomás de Aquino, *De Ver* q8 a9.

ligible en acto, por lo que atañe a las naturalezas de las cosas sensibles, no existe en absoluto en la realidad, pues tales naturalezas no subsisten sin materia, por eso no resulta suficiente el apelar a la inmaterialidad del intelecto posible, sino que es necesario que exista también el intelecto agente para que, mediante su acción abstractiva, haga pasar al acto a los inteligibles"[13].

Esta tesis de la abstracción intelectual de las esencias, a partir de las imágenes sensibles, por obra del intelecto agente, tesis esbozada por ARISTÓTELES, y desarrollada después por TOMÁS DE AQUINO y sus continuadores, se puede resumir del siguiente modo:

Así como, para explicar el conocimiento sensitivo, tanto externo como interno, no basta con recurrir a las correspondientes facultades cognoscitivas, sino que es también imprescindible, en cada acto de conocer, un determinante cognitivo, o una especie sensible impresa, injertada en el seno de la facultad, del mismo modo, para explicar el conocimiento intelectual, no basta tampoco con apelar al intelecto humano, sino que se requiere además la presencia en éste de una especie inteligible impresa, que dé cuenta y razón de cada acto concreto de entender. Mas ¿cómo puede surgir en nuestro intelecto, que es una facultad inorgánica, o enteramente inmaterial, la susodicha especie inteligible impresa?

Dicha "especie inteligible impresa" no puede provenir enteramente, ni de las cosas materiales, que no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia, ni de los contenidos de la sensibilidad (externa o interna), que tampoco son inteligibles en acto, pues aunque se trate de formas sin materia, retienen todavía las condiciones de la materia, son a saber, la concreción y la singularidad. Estos contenidos de la sensibilidad son ciertamente "especies", semejanzas de las cosas materiales, signos formales de ellas, pero no son "inteligibles", y por eso necesitan de una energía intelectual, el llamado "intelecto agente", que haga inteligibles a dichos contenidos sensibles. De ésta suerte, las susodichas "especies inteligibles" son el resultado de la acción conjunta de dos causas, una instrumental, las imágenes sensibles, y otra principal, el susodicho intelecto agente. O sea, que el intelecto agente, valiéndose de las imágenes sensibles como de un instrumento suyo natural, imprime en el intelecto cognoscente (llamado también "intelecto posible") las mencionadas especies inteligibles, que fecundan y disponen a dicho intelecto cognoscente para que pueda pasar al acto de conocer, y alcanzar así, de un modo natural, aquellas esencias abstractas de las cosas sensibles, que constituyen el objeto propio de nuestro intelecto.

En el hombre, pues, es necesario admitir dos intelectos realmente distintos, uno ordenado a conocer lo inteligible, lo abstracto y universal, y otro ordenado a hacer posible tal conocimiento, extrayendo o abstrayendo, de los contenidos sensibles, esos otros contenidos inteligibles. Y ha de tratarse de dos facultades

---

[13] Tomás de Aquino, *STh* I q79 a3 ad3.

distintas, porque una de ellas, el intelecto posible, es, en principio, receptiva de las especies inteligibles, y ulteriormente, operativa, o más concretamente, cognoscitiva de los inteligibles, de manera abstracta y universal, mientras que la otra, el intelecto activo, no es receptiva ni cognoscitiva, sino solamente activa o productiva, que lleva a cabo una actividad transitiva, cuyo efecto consiste en hacer inteligibles a las imágenes sensibles, es decir, en despojar a éstas de la materia y de las condiciones de la materia.

Por esta razón debe hablarse, en nosotros, de dos abstracciones: una llevada a cabo por el intelecto agente, que es una abstracción eficiente o productiva (productiva de las especies inteligibles impresas), y otra llevada a cabo por el intelecto posible, que es una abstracción cognoscitiva, y que puede ser, a su vez, de dos clases: una por simple aprehensión (conocer una esencia universal sin conocer las determinaciones particulares a las que está unida), y otra por juicio negativo (conocer que una cosa no es otra).

Por lo demás, la mejor manera de explicar la acción del intelecto agente sobre las imágenes sensibles consiste en recurrir a la metáfora de la "luz intelectual". Porque así como los colores, que están en las cosas materiales, no son visibles sin la luz física (o sea, no son visibles en acto si no son "hechos visibles" por la luz material que los ilumina), de modo semejante las esencias de las cosas materiales no son inteligibles sin la luz intelectual (o sea, no son inteligibles en acto si no son "hechas inteligibles" por la luz espiritual que las ilumina). Y así como la luz física, de un modo natural, luce siempre, y para que ilumine algo en concreto sólo es necesario que se ponga al alcance de sus rayos, así también la luz intelectual luce siempre en nosotros (de un modo natural está siempre en acto), y para que ilumine algún contenido sensible concreto sólo es necesario que sea ofrecido o presentado a los rayos de dicha luz por las facultades cognoscitivas sensibles, y especialmente por los sentidos internos, que hacen de puente entre los sentidos externos y el intelecto agente.

5. La adecuación

Como ya vimos en la primera parte de esta obra, para desentrañar convenientemente la noción de "verdadero", no sólo es necesario tener claras las nociones de "ente" o "cosa" y la de "lo entendido", sino que también es preciso aclarar la noción de "adecuación". Porque la "adecuación" no significa lo mismo que la "identidad", ni que la "igualdad" sin más, ni que la simple "semejanza". Apoyándonos en su etimología, equivale a un "acercamiento a la igualdad" (*ad-aequatio*), y dicha "igualdad", además, tampoco hay que tomarla, en la inmensa mayoría de los casos, en el sentido en que se aplica a la cantidad di-

mensiva, sino precisamente en el sentido correspondiente a la cantidad virtual o de perfección.

Séame permitido citar aquí, a pesar de su extensión, un luminoso texto de SANTIAGO RAMÍREZ, que fija con gran precisión lo que debe entenderse por "adecuación" al hablar de la verdad:

"Es evidente que el término adecuación o igualdad no se toma ni puede tomarse en ese sentido (cuantitativo, matemático) en la definición de la verdad, por la sencilla razón de que el *intellectus* no es una cantidad, ni tampoco la *res* –salvo en el caso de que esa *res* sea precisamente la cantidad o una cantidad–, ni finalmente son homogéneas, excepto cuando la *res* misma es cabalmente el mismísimo *intellectus*, como sucede en los juicios tautológicos. Esa igualdad material o cuantitativa entre dos o más cantidades homogéneas no se le ha ocurrido a nadie exigirla para definir la verdad formal del entendimiento.

Santo Tomás lo ha hecho notar expresamente: 'Siendo la verdad del entendimiento la adecuación del juicio con la realidad, en cuanto que el entendimiento afirma ser lo que realmente es y niega ser lo que realmente no es, es evidente que la verdad del entendimiento pertenece a lo que dice el entendimiento y no a la operación con que lo expresa. Porque para la verdad del entendimiento no se requiere que el mismo entender se adecúe a la realidad –pues ocurre a veces que dicha realidad es material, mientras que el entender es siempre inmaterial–; pero lo que es imprescindible es que lo que dice el entendimiento se adecúe a la realidad, de tal suerte que se dé en la realidad tal como lo dice el entendimiento' (*CG* I c59).

Y lo mismo ocurre con el verbo mental entitativamente considerado, como accidente del entendimiento, que siempre también es inmaterial.

Hay, por consiguiente, que tomar esos términos en sentido analógico o proporcional, como relación de igualdad entre dos cantidades virtuales o de perfección, que son por un lado el ser de la cosa conocida y por otro lo expresado por el verbo mental del juicio, que es su contenido inteligible. Cantidades análogas o virtuales, que son de formas o perfecciones esenciales o accidentales, y por tanto inmateriales, al menos precisivamente, como ente, acto y potencia, sustancia, causa y otras por el estilo.

Y por eso precisamente no es menester que sean perfectamente homogéneas como en el orden estrictamente matemático, sino que basta que sean semejantes. Y como tal es la relación cuales son sus términos y su fundamento, la relación de igualdad entre las mismas basta que sea también proporcional. Igualdad, por lo tanto, no material o cuantitativa, sino formal o cualitativa, pero esencialmente intencional o inteligible.

La cual es susceptible de muchos grados y matices, como lo indica la misma palabra adecuación. *Adaequatio* no es lo mismo que *exaequatio*. La preposición *ad* antepuesta a *aequatio* significa propiamente una incoación y un movimiento hacia la igualdad perfecta, sin incluirla necesariamente; mientras que *exaequatio* la incluye o termina, en virtud de la preposición intensiva *ex* (...).

La adecuación, pues, puede significar una igualdad perfecta, en cuanto que llega a tocar el término de su movimiento, que es la igualdad; y también una igualdad imperfecta, en cuanto que importa el comienzo y la prosecución o acceso a la igualdad perfecta.

Según esto, entre lo afirmado o lo negado por el verbo mental del juicio y la realidad o cosa de que se afirma o niega, cabe distinguir una adecuación o igualdad total –de todo el verbo a toda la cosa– y otra parcial –del verbo o *intellectus* a parte o partes de la *res*–; pues no siempre ni necesariamente recae el juicio sobre la totalidad del objeto, sino que puede referirse a alguna de sus partes o a alguno de sus aspectos (...).

Se daría inadecuación y deformación positiva, y por tanto falsedad, si el *intellectus* fuera del todo y la *res* fuera una de sus partes o aspectos solamente, o si el *intellectus* fuera de una parte o aspecto que no poseyese la *res*. Pero cabe perfectamente abstraer o prescindir de una o varias de las partes o aspectos existentes en la realidad sin negarlas, para fijarse positivamente en otras y dar con verdad su juicio sobre ellas. La abstracción no es una mentira ni una falsificación (...). La vista que percibe el color de una manzana no yerra, aunque no perciba su sabor; y viceversa, el gusto no se equivoca percibiendo el sabor de aquella fruta, aunque no perciba su color.

Pero aun en la misma adecuación total caben grados y matices diferentes. Porque una es la igualdad absoluta o de equiparación, como la que existe entre dos líneas rectas de un metro de longitud; y otra la igualdad comparada, relativa o proporcional, como la existente entre dos líneas rectas de cuatro y diez metros, comparadas respectivamente a otras dos líneas de dos y de cinco metros, porque así como la de cuatro es el doble que la de dos, igualmente la de diez es el doble que la de cinco (...).

Por último, dentro de la propia adecuación absoluta o de equiparación caben gradaciones, porque una puede ser meramente extensiva, es decir, entre todo el *intellectus* y toda la *res*, de suerte que no quede nada en ésta que no conozca; y otra, intensiva, esto es, que penetra toda la inteligibilidad de la cosa toda. En la primera se conoce toda la cosa, pero no totalmente; en la segunda se conoce totalmente toda la cosa: el conocimiento de ésta es comprehensivo, y el de aquella es meramente aprehensivo (...).

Siendo, pues, tantos los grados y los matices de la misma adecuación o igualdad total, es evidente que en la definición de la verdad caben todos y cada uno de ellos, desde la igualdad proporcional hasta la igualdad absoluta o de equiparación intensiva correspondiente al conocimiento comprehensivo. En este último caso, la igualdad alcanza el máximum de perfección; pero no es necesario ni posible que se dé siempre, sino que basta una cualquiera de las otras"[14].

Pues bien, todos esos grados y matices entrañados en la definición de la verdad, y más en concreto, en la noción de adecuación, que es esencial en aquella definición, habrán de ser tenidos en cuenta en lo que ha de decirse más adelante a propósito del "principio de la verdad", en sus distintas formulaciones.

6. Apéndice sobre el conocimiento sensitivo humano. El conocimiento sensitivo externo

Como complemento de lo dicho hasta ahora, tanto acerca del conocimiento en general, como acerca del conocimiento intelectual humano en particular (que es el tipo de conocimiento al que tenemos que referirnos necesariamente para dilucidar, en su más radical aspecto, la cuestión de la verdad), vamos a exponer aquí, a modo de apéndice, la doctrina tomista acerca de ese otro tipo de conocimiento humano, preámbulo del intelectual, que es el conocimiento sensitivo. Y estudiaremos primero el conocimiento sensitivo externo, para pasar después al conocimiento sensitivo interno.

a) Los sentidos externos

Entre las facultades de conocer que el hombre posee, y precisamente en el ámbito del conocimiento sensitivo, se encuentran, en primer lugar, los llamados "sentidos externos", que son, al menos, cinco. Se trata, por supuesto, de otras tantas facultades cognoscitivas "orgánicas", que constan, por ser tales, de determinados órganos corporales, órganos que se hallan informados y vivificados, cada uno de ellos, por ciertas "energías" anímicas de carácter "cognitivo".

La razón por la cual estas primeras facultades orgánicas son llamadas sentidos "externos" no es porque sus órganos se encuentren instalados en la periferia, o en la parte "externa", del cuerpo humano, sino porque las inmutaciones (o

[14] Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, pp. 275-283.

las "especies impresas") que reciben, y que les llevan a conocer, les vienen dadas o producidas, directa e inmediatamente, por las mismas cosas materiales, a través de la acción que ellas ejercen sobre los distintos órganos sensoriales. No reciben, pues, sus datos, de otros sentidos que hubiesen actuado antes que ellos, que es precisamente lo que les ocurre a los llamados sentidos "internos".

Centrándonos en la enumeración comúnmente aceptada de los sentidos externos, y ordenándolos, según su perfección cognoscitiva, desde el menos perfecto al que lo es más, los sentidos externos son estos cinco: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista.

El "tacto", en lo que respecta a su órgano corporal, parece estar extendido por todo el cuerpo, aunque tenga una localización privilegiada en las manos, y más concretamente en las yemas de los dedos. Es, desde luego, un sentido genérico, pues abarca, por lo menos, estas dos dimensiones: la que corresponde a la sensación de lo duro y lo blando y de lo rugoso y lo liso, y la que corresponde a la sensación del calor y el frío, o mejor, del cambio de temperatura.

La determinación del sentido del tacto en orden a sus distintos actos de conocimiento se lleva a cabo, en unos casos (cuando se trata de captar la dureza y la blandura, o la rugosidad o la lisura), por simple contacto, por la presión física ejercida por cualquier otro cuerpo sobre la piel que recubre las terminaciones de los nervios táctiles, y en otros casos (cuando se trata de captar el calor y el frío), por el calentamiento o enfriamiento de la piel, debajo de la cual se localizan las terminaciones de los nervios correspondientes. Esas distintas determinaciones, o esas inmutaciones recibidas en el tacto desde los otros cuerpos, ya por presión, ya por calentamiento o enfriamiento, constituyen las "especies sensibles impresas", sin las cuales ningún sentido, ni ninguna facultad cognoscitiva humana, puede pasar al acto de conocer.

Pues bien, una vez imprimidas en el tacto las "especies sensibles impresas" correspondientes a él, el tacto mismo, o mejor el sujeto que posee esa facultad cognoscitiva, lleva inmediatamente a cabo la operación de conocer que le es propia, y que termina, como es lógico, en un objeto inmediato, que es, por supuesto, interior a la misma facultad del tacto. Mas, como dichas "especies impresas" son también "intencionales", no pueden menos que llevar, de un modo natural, a que dicho acto de conocer no quede encerrado, sin más, en los límites del propio órgano, sino que "salte" o se "prolongue" hasta un objeto mediato, que es captado a la par que el objeto inmediato, y que son las "cualidades sensibles" mismas (táctiles o térmicas) de los propios cuerpos en donde se inició el proceso.

Se ha discutido mucho si el objeto inmediato del tacto (y en general de todos los sentidos externos) es la propia "especie sensible impresa" que actualiza al sentido en orden a su operación cognoscitiva, o, por el contrario, es preciso recurrir a otra "especie sensible", en este caso "expresa", que habría de ser "for-

mada" por el sentido en el acto mismo de conocer. Dicha "formación" tiene lugar, desde luego, y sin posible duda, en la operación cognoscitiva de algunos sentidos internos, como son la memoria y la imaginación, pero no se ve claro que deba también darse en los sentidos externos.

TOMÁS DE AQUINO escribe a este respecto: "En el conocimiento sensitivo nos encontramos con una doble operación: Una que corresponde a la sola inmutación, y así la operación del sentido (externo) se lleva a cabo por el hecho de ser inmutado por lo sensible. La otra operación es formación, en cuanto que la facultad imaginativa forma ante sí cierta representación de las cosas ausentes o nunca vistas"[15]. Y en otro sitio añade que "a la recepción de las formas sensibles se ordenan los sentidos propios y el sensorio común"[16].

De estos textos parece desprenderse que no hay, en el conocimiento sensitivo externo (en el cual, en cierto modo, habría que incluir también el que lleva a cabo el sensorio común) formación de una "especie sensible expresa", y que por ello basta, para dicho conocimiento, con la "especie sensible impresa". Pero naturalmente que la recepción de esta especie impresa no es sólo una recepción física o material, sino, sobre todo, intencional o inmaterial, como lo explica también SANTO TOMÁS: "El sentido externo es cierta potencia pasiva que está ordenada por naturaleza a ser inmutada por el sensible exterior. (...) Ahora bien, dicha inmutación es doble: una natural y otra espiritual. Es natural cuando la forma inmutante es recibida en lo inmutado según su ser natural, como el calor en lo calentado; y es espiritual cuando la forma inmutante es recibida en lo inmutado según su ser espiritual, como la forma del color en la pupila, que no queda, por eso, coloreada. Y para la operación del sentido externo se requiere la inmutación espiritual, por medio de la cual resulte en el órgano del sentido la intención de la forma sensible, pues de lo contrario, si la sola inmutación bastara para sentir, todos los cuerpos sentirían cuando son alterados"[17]. Es precisamente lo que ya quedó dicho más atrás, a saber, que "lo que se recibe, se recibe de una manera adecuada a aquél que lo recibe".

En consecuencia, la propia especie sensible impresa tiene que ser el término inmediato (o el objeto inmediato) del conocimiento sensitivo externo. Y como dicha especie sensible es, como hemos visto, intencional, por eso lleva, sin solución de continuidad, al conocimiento de la cualidad sensible correspondiente. En el caso del sentido del tacto, a la dureza o blandura y a la rugosidad o la lisura del cuerpo que es tocado. Y en cuanto al calor o el frío, igualmente, a la temperatura del cuerpo que es tocado, o del ambiente que rodea al tacto repartido por todo el cuerpo humano.

---

[15] Tomás de Aquino, *STh* I q85 a2 ad3.

[16] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4.

[17] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a3.

Después de la dicho, resultará más fácil señalar los objetos propios de todos los demás sentidos externos.

El sentido del "gusto", cuyo órgano se encuentra, sin duda, en las papilas gustativas de la lengua, tiene por objeto inmediato las inmutaciones que los propios sabores producen en dichas papilas, inmutaciones o "especies impresas" que, al ser intencionales, llevan de inmediato al conocimiento de los susodichos sabores. Y por supuesto, también hay que decir aquí que las inmutaciones recibidas en el órgano del gusto no son solamente de índole física o química (y en cualquier caso, material), sino precisamente de índole intencional (o espiritual).

El sentido del "olfato", por su parte, tiene por órgano material los bastoncitos olfativos repartidos por la membrana pituitaria, mientras que su objeto inmediato son las inmutaciones o "especies impresas" recibidas en dicho órgano por la acción de los distintos olores, inmediatamente contiguos al mismo. Esas especies impresas, recibidas no solamente de modo físico, sino también de modo intencional, llevan, por ser intencionales, al conocimiento de los mismos olores de las cosas en tanto que entran en contacto con la mucosa nasal.

El órgano del sentido del "oído" está constituido por las terminaciones nerviosas de la membrana basilar, sirviendo las demás partes de la oreja para recibir o recoger el sonido. El objeto inmediato de este sentido son las inmutaciones recibidas en dicho órgano por los sonidos que, propagados por las ondas sonoras, llegan hasta él. Y como dichas inmutaciones, que no se reciben allí de forma puramente material, sino también espiritual, son, como todas las especies sensibles, intencionales, por eso llevan directa e inmediatamente al conocimiento de los susodichos sonidos.

Finalmente, el sentido de la "vista" tiene por órgano corporal las terminaciones del nervio óptico que recubren el fondo del ojo y forman la retina. Por su parte, el objeto inmediato de la vista está constituido por las inmutaciones que la luz coloreada, propagada por las ondas luminosas, produce en la retina, inmutaciones o "especies impresas", recibidas en el fondo del ojo, no sólo de forma material, sino también espiritual. Y por eso mismo, por el carácter intencional de dichas especies, no nos detenemos en el conocimiento de las mismas, sino que conocemos, es decir, vemos directamente la luminosidad y el color de las mismas cosas visibles.

b) Sensibles propios y sensibles comunes

De lo dicho hasta ahora se deduce que el objeto mediato de los sentidos externos son precisamente las cualidades sensibles de las cosas materiales; objeto mediato que, por lo demás, se alcanza directamente y sin solución de continui-

dad al mismo tiempo que se alcanza el objeto inmediato –la especie sensible impresa– que determina, como sabemos, cada acto de conocimiento de un sentido externo. Esto ocurre de suerte que cada tipo de cualidad sensible es accesible para un determinado sentido, como los colores, para la vista, los sonidos, para el oído, los olores, para el olfato, los sabores, para el gusto, y las durezas o blanduras, las rugosidades o las lisuras, y los calores o los fríos, para el sentido del tacto. Dichas cualidades sensibles son, por eso, llamadas "sensibles propios", como objetos propios que son de cada uno de los sentidos externos. Y "propios" significa aquí que le pertenecen en propiedad y de manera exclusiva a cada sentido, pues ninguno de esos sentidos puede alcanzar los sensibles que pertenecen a otro, como la vista no puede ver los sonidos, ni el oído oír los sabores, etc..

Ahora bien, junto a esos "sensibles propios", que constituyen los objetos propios de cada sentido, debemos señalar también los llamados "sensibles comunes", que pueden ser alcanzados por más de un sentido, como ocurre con la figura de los cuerpos, o el tamaño, o la distancia, o el número, o el movimiento, ya de traslación, ya de aumento o disminución. Ciertamente que estos otros sensibles no pueden ser aprehendidos por los sentidos externos, sino a través del sensible propio de cada uno de ellos. Así, la vista aprehende la figura, y el tamaño y la distancia de los cuerpos a través del color, o de la luminosidad coloreada; y esas mismas cosas las aprehende el tacto a través de la dureza o de cualquier otro sensible propio suyo. En consecuencia, la aprehensión de los sensibles comunes, por parte de los sentidos externos, está siempre mediatizada por los sensibles propios correspondientes.

Desde este punto de vista, parece congruente el afirmar que los sensibles propios de cada sentido externo constituyen el "objeto inmediato" de los mismos, mientras que los sensibles comunes pueden ser considerados como "objetos mediatos" de todos aquellos sentidos que los conocen. Pero es claro que esta terminología puede prestarse a confusión, pues anteriormente hemos denominado "objeto inmediato" a las distintas "especies sensibles impresas", y "objeto mediato", a los distintos "sensibles propios". Por ello conviene hacer ahora la siguiente reflexión.

Una cosa es el orden natural u ontológico, y otra, el orden intencional o gnoseológico. En el orden natural, u orden del ser, es claro que la "especie sensible impresa", o sea, la inmutación recibida en cada uno de los sentidos externos, por la acción de las cosas exteriores sobre los órganos de dichos sentidos, está más próxima, o es más inmediata, a la operación cognoscitiva de cada sentido, que las cualidades sensibles mismas, que esos sentidos captan. Sin embargo, en el orden intencional, u orden del conocer, la inmutación recibida, o sea, la especie impresa, no es más cercana o más inmediata, sino al revés; pues lo primero que cada sentido capta o conoce es precisamente la cualidad sensible correspon-

diente, ya que la "especie impresa" es un "medio silencioso", o que no comparece en cuanto tal. En resumen, en el orden del ser tiene sentido decir que la especie impresa es el objeto inmediato del sentido, y la cualidad sensible propia, el objeto mediato; pero en el orden del conocer tiene más sentido decir que el objeto inmediato del sentido es la cualidad sensible correspondiente, mientras que el objeto mediato está constituido precisamente por los llamados "sensibles comunes"

c) *La debatida cuestión de la "subjetividad" de las "cualidades sensibles secundarias"*

En la moderna teoría del conocimiento, tanto dentro del racionalismo como del empirismo, se ha debatido mucho acerca de la "objetividad", o, por el contrario, la "subjetividad", de las cualidades sensibles que fueron llamadas "propias" por la filosofía clásica, y que la filosofía moderna ha denominado "secundarias". Y por supuesto que lo que la filosofía moderna ha llamado "cualidades sensibles primarias" coincide enteramente con lo que la filosofía clásica llamó "cualidades sensibles comunes".

Veamos cómo plantea LOCKE este asunto. Escribe LOCKE: "Las cualidades de los cuerpos son, primero, las enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserve constantemente en todas las alteraciones y cambios que pueda sufrir (...). Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida, y tales que la mente las considera como inseparables de cada partícula de materia, aun cuando sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos puedan percibirlas individualmente (...). A esas cualidades llamo "cualidades originales o primarias" de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número"[18]. En cambio, para LOCKE son cualidades "secundarias" todas las otras que nuestros sentidos captan, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, las durezas, las blanduras y los calores y los fríos. Todas esas cualidades son, para él, enteramente "subjetivas", esto es, que carecen de realidad extramental, reduciéndose, en consecuencia, a las meras sensaciones que de ellas tenemos.

Respecto de las últimas señaladas, o sea, el calor y el frío, razona así: "La misma agua, en un mismo momento, es capaz de producir en una mano la idea

[18] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2, cap. VIII, n. 8 (citado por A. Millán-Puelles, en *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, pp. 378-379).

del frío, y en la otra mano, la idea del calor; en tanto que es imposible que la misma agua sea fría y caliente al mismo tiempo"[19]. Por lo cual, el frío y el calor no son realmente otra cosa que el aumento o la disminución del movimiento de las partículas; aumento o disminución que producen en nosotros las "sensaciones" meramente subjetivas del calor y del frío.

De este asunto se ha ocupado ampliamente A. MILLÁN-PUELLES en su libro *Teoría del objeto puro*[20]. De lo que allí dice ofrecemos aquí el siguiente resumen.

En esta cuestión hay que comenzar por afirmar que "el motivo de esta esencial y radical descalificación de la totalidad de lo sensible estrictamente inmediato no lo proporciona –frente a lo que a veces se asegura– la moderna ciencia de la Naturaleza (...). Los llamados argumentos científicos en pro de la subjetividad de las cualidades secundarias son realmente interpretaciones filosóficas de ciertos hechos, científicamente comprobados, relativos al substrato cuantitativo de los fenómenos de la luz, los colores, el sonido y el calor"[21]. Esto supuesto, y tras examinar los argumentos en que se apoyan los defensores de la "subjetividad", o mejor, de la "pura objetualidad" de las llamadas cualidades sensibles secundarias, el autor hace explícita su personal postura en este asunto del siguiente modo.

Hay que distinguir claramente entre las "sensaciones" y las "cualidades sensibles". Es verdad que las sensaciones no pertenecen a los cuerpos que no son sensitivos; pero también lo es que las sensaciones no son las cualidades sensibles. Sin embargo, no todas las cualidades sensibles están en el mismo caso, pues algunas de ellas, tal como las percibimos, parecen llevar una sobrecarga atribuible sólo al acto de sensación y aun a los sentimientos de placer y displacer suscitados en ese acto, mientras que otras no presentan esa sobrecarga, como tampoco las cualidades primarias. Dentro de las cualidades secundarias esa sobrecarga se da en los objetos propios del tacto, del gusto y del olfato, pero no se da en los objetos de la vista y del oído.

En efecto, las cualidades que hacen de objetos de los sentidos del gusto, del olfato y del tacto son en sí mismas captadas como algo que intrínsecamente afecta al sujeto que las percibe, es decir, como algo que formalmente determina a este mismo sujeto, suscitando así en él una cierta modificación real, percibida efectivamente como suya, aunque esté provocada por algún cuerpo exterior. Mas no es esto lo que acontece cuando aprehendemos los colores y los sonidos. Mientras que, por ejemplo, el frío me enfría y la dulzura de la miel me endulza,

---

19 J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2, cap. VIII, n. 21.

20 A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, pp. 367-399.

21 A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 370.

ocurre, en cambio, que ni los colores me colorean, ni los sonidos me hacen sonar con ellos.

Sin embargo, la diferencia existente entre los colores y los sonidos, por un lado, y los demás sensibles propios por el otro, no estriba en que los últimos carezcan de realidad, mientras que los primeros la poseen. El innegable hecho de que en su propia formalidad los sabores se den únicamente cuando estén dadas las sensaciones del gusto (y, en consecuencia, nunca como exteriores a los respectivos sujetos percipientes) no significa que los sabores no existan. Existir solamente en los sujetos mismos que los captan no es lo mismo que no existir. Y hay una ineludible diferencia entre un sabor pura y simplemente imaginado, o recordado, y un sabor efectivamente degustado, como igualmente la hay entre un frío que recuerdo o que imagino y un frío que realmente está afectándome.

Y ahora véase este texto, en el que se precisa mejor la postura del autor: "Real quiere decir transobjetual, no sólo transubjetivo. Los sabores, los olores, los fríos, los calores y las durezas y las suavidades son transobjetuales cuando no se limitan a encontrarse dados como objetos de pura imaginación o de memoria (o bien de una abstracta intelección). Su valor transobjetual –su realidad– consiste en su no agotarse en ser objetos, por más que sin ser objetos no es posible que verdaderamente tengan ser. La objetualidad que les conviene cuando están siendo reales, y no meros términos intencionales de una conciencia en acto, es la calificada de connatural o sineidética, la propia de las vivencias de la 'reflexividad originaria', donde la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o apremiada. En el caso de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto, el modo en que la subjetividad que los percibe se aprehende a sí misma como instada es su 'sentirse afectada' por esas mismas cualidades sensibles"[22].

Así, pues, la tesis sustentada por A. MILLÁN-PUELLES en este punto es la siguiente: hay que distinguir, dentro de las cualidades secundarias, las que corresponden a la vista y al oído, y las que corresponden a los otros sentidos. Las primeras se encuentran *formaliter* en las cosas, y no sólo *fundamentaliter*, pero las segundas no se encuentran *formaliter* en las cosas, sino en los sujetos que las perciben, aunque sí que se encuentran allí *fundamentaliter*. Y aun hay que añadir esta precisión importante: "Lo que aquí se mantiene respecto de los sensibles propios del tacto, del olfato y del gusto no es que sean meramente subjetivos en la acepción de formalmente irreales, sino que sólo pueden existir cuando están existiendo las correspondientes percepciones, lo cual quiere decir que son transobjetuales –no transubjetivos– como tales suavidades y durezas, fríos y calores, olores y sabores. Estos sensibles propios pueden ser transubjetivos en su

[22] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 386.

fundamento, pero no, en cambio, en su forma. Como tales sabores, olores, etc., son intrasubjetivos, pero a la vez, si están teniendo una presencia irreductible a la meramente intencional en la memoria o en la imaginación o en el mero pensar abstracto, son transobjetuales, vale decir, cuentan con un ser que no se agota en ninguna objetualidad, ni siquiera en la connatural o sineidética, aunque sin ella no podrían existir"[23].

7. El conocimiento sensitivo interno

a) El sensorio común

Dentro de los llamados "sentidos internos" nos encontramos, en primer lugar, con el "sensorio común". Es también una facultad orgánica, y su órgano está localizado en el cerebro, a donde van a parar los nervios correspondientes a cada uno de los sentidos externos.

El sensorio común es el primero de los sentidos internos, porque, en realidad, se halla en una situación intermedia entre los sentidos "propios" (o externos) y los otros sentidos internos, cuales son la "imaginación", la "memoria" y la "cogitativa". Y como ocupa esa situación intermedia, por eso, por un lado, se puede asimilar a los sentidos externos, es una prolongación de ellos, como la raíz común de los mismos, y, por otro lado, se puede asimilar a los sentidos internos, es la incoación de todos ellos, porque sin el sensorio común no serían posibles los susodichos sentidos internos.

Y es que el sensorio común desempeña, dentro del psiquismo humano, dos funciones distintas y muy importantes. La primera es la función de "conciencia sensible", en virtud de cual somos capaces de sentir que vemos, u oímos, o gustamos, etc.. Y la segunda es la función "perceptiva", que conlleva, tanto el discernimiento entre los datos de un sentido externo y los datos de otro (distinguir, por ejemplo, entre los colores y los sonidos), como la conjunción, en un "percepto" unitario, de los datos, en principio múltiples y sin conexión, recibidos a través de todos los sentidos externos[24].

Para confirmar lo dicho conviene traer aquí a colación estos dos textos de SANTO TOMÁS: "Al sentido interior se le llama 'común', no por predicación,

---

[23] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 389.

[24] Como es claro, el sentido que aquí se da a las palabras "percibir" y "percepción" es distinto, y mucho más determinado, que el que se les asigna en otros pasajes de esta obra.

como el género respecto de sus especies, sino como la raíz o principio común de todos los sentidos externos"[25]. Y también: "El sentido propio juzga acerca del sensible propio, discerniéndolo de los otros que caen bajo el mismo sentido, como se discierne lo blanco de lo negro o de lo verde; pero discernir lo blanco de lo dulce no puede hacerlo ni la vista ni el gusto, pues es preciso que quien discierne entre dos cosas conozca las dos. De donde es necesario que al sentido común, al que se refieren como a su término común todas las aprehensiones de los sentidos externos, le pertenezca ese juicio de discreción, y también la percepción de las operaciones de los sentidos externos, como cuando alguien siente que ve, pues esto no puede hacerse por el sentido propio, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por el que es inmutado, y en esa inmutación se consuma la visión, y de ella se sigue otra inmutación en el sentido común que percibe la visión"[26].

Pues bien, tratemos, en primer lugar, de la función de la conciencia sensible, y, en segundo lugar, de la función de la percepción.

Al sensorio común, en su función de conciencia sensible, le corresponde objetivar los actos de la sensibilidad externa, es decir, el sentir las sensaciones. Y esto comporta importantes conclusiones.

La primera es que lo que aquí se objetiva es una realidad interna completamente indudable, a saber, las mismas sensaciones, y en el momento mismo en que son llevadas a cabo; por consiguiente se trata de una conciencia simultánea con los actos del conocimiento sensitivo externo. Esos actos de conocimiento no pueden, desde luego, ser conscientes de sí mismos, por tener un objeto muy determinado, y circunscrito al ámbito de las cualidades sensibles. Así, la vista puede ver los colores, pero no puede ver el propio acto de ver, que no tiene color alguno; y lo mismo se diga del oído, del olfato, etc.. Mas ya dijimos que todo acto de conocer tiene, como una de sus propiedades, el ser consciente. Y esa propiedad, que el propio sentido externo no puede ejercer respecto de sus propios actos, es la que ejerce el susodicho sensorio común, que es la raíz común de todos los sentidos externos, respecto de los actos de éstos.

La segunda es que esa objetivación de las sensaciones se lleva a cabo a nivel de la sensibilidad, no a nivel del intelecto, y que, por consiguiente, se trata de un sentir, no de un inteligir. Sin embargo, ese sentir no puede ser el propio de los sentidos externos, como ya hemos visto, sino un sentir común o *per modum commune*. Se "siente" que se ve, o que se oye, etc.; pero no se "ve" que se ve, ni se "oye" que se oye, etc.. Para ser más exactos, aquí no se trata tanto de "conocer" una "forma" (las cualidades sensibles son formas), sino de "percibir" un "acto", a saber, el acto de la sensación, y esto requiere una objetivación distinta,

---

[25] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4 ad1.

[26] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4 ad2.

una "cuasi objetivación" que se puede comparar a la que se da en el intelecto en los casos de la llamada "reflexividad originaria".

La tercera conclusión es que lo que aquí se objetiva no es, como resulta claro, nada que haya sido ya objetivado por la sensibilidad externa. En esta sensibilidad externa lo que se objetiva son las cualidades sensibles, pero no las propias sensaciones. No se trata, pues, de una "reobjetivación", sino de una objetivación original, y que coloca al sensorio común en una situación intermedia entre los sentidos externos, que objetivan en primera instancia, y siempre a cualidades sensibles, y los sentidos internos (la imaginación y la memoria) que tienen a su cargo reobjetivar (por supuesto, desde otro nivel), lo que ya había sido objetivado anteriormente.

Pero, como ya se ha dicho, el sensorio común tiene, además de ésta, otra función, la función perceptiva, que vamos a examinar ahora.

El sensorio común, junto con los actos de sentir, conoce también los objetos de esos actos, ya que conocer un acto singular de sentir, como lo es ver este color, oir este sonido, gustar este sabor, etc., no es posible sin conocer también los objetos singulares de dichos actos. Y esto es lo que hace posible distinguir (y también unir) dichos objetos, o sea, esto es lo que hace posible la percepción. Veamos como lo explica LEONARDO POLO:

"Nos encontramos aquí ante una paradoja. La percepción, de acuerdo con lo que tiene de común, percibe de forma diferencial. El carácter unificador del sensorio común es requisito para la diferenciación de los sensibles. Esto parece paradójico. La paradoja desaparece si se admite que sin algún tipo de comunidad es imposible establecer diferencias. Lo común -se puede decir- tendría que conocer lo común. Pero no es así: se requiere una facultad común para conocer lo diferente (...). De acuerdo con lo dicho, se perciben diferencias. La percepción de diferencias es un nivel superior a la sensibilidad externa. Las diferencias entre lo visto y lo oído ni se ven ni se oyen. La percepción de las diferencias no se confunde con los diferentes, los cuales no se perciben (...). Insisto en que no se trata de una reobjetivación porque la diferencia no estaba objetivada. La diferencia se conoce por primera vez, pero el conocerse por primera vez versa sobre los diferentes, conocidos también por primera vez como diferentes, y no por ello desconocidos antes en absoluto (...). La diferencia no se impone porque respeta el nivel de los diferentes; no se inmiscuye en ese nivel, sino que más bien desvela, ilumina aquello que en dicho nivel no se conoce. Y esto es lo que significa conocer por primera vez. Al conocer lo que en un nivel no se conoce no cabe establecer ninguna restricción agnóstica. La proposición "niego que el color y el sonido sean diferentes porque no veo la diferencia" es pura ignorancia del estado de la cuestión. La diferencia es innegable porque es percibida (...). Sin la comunidad del sentir, la diferencia es imposible. Sin embargo, la comunidad del sentir

no es la comunidad de los actos sentidos, sino el sentirlos *per modum commune*. Los actos se sienten de ese modo y sus objetos se perciben en cuanto diferentes. Justamente porque los actos se sienten *per modum commune*, sin que ello los haga comunes, sus objetos se perciben en cuanto diferentes, sin que percibir signifique ver, oir, etc., y sin que la diferencia sea vista, oída, etc."[27].

En resumen, el sensorio común, desde el nivel cognoscitivo que le es propio, y que no es la sensación, sino la percepción, unifica los datos que le vienen proporcionados por la sensibilidad externa, "formando" su propio objeto, que es el *perceptum*. Y no se trata de que, a este nivel, se repitan las aprehensiones llevadas a cabo por los distintos sentidos externos, sino que se trata, en primer lugar, de hacer consciente lo que a nivel de la sensibilidad externa no lo era, y, en segundo lugar, de percibir las diferencias entre los distintos sensibles propios, que ciertamente no pueden ser sentidas, y todo ello instalados en el ámbito objetual propio de dicho sensorio común, a saber, la percepción *per modum commune*.

b) La facultad imaginativa

Con la "facultad imaginativa" comienza propiamente el llamado conocimiento sensitivo interno, que no necesita, para su cumplimiento, de la presencia física de los objetos sobre que versa, pues puede alcanzarlos en ausencia de los mismos.

Como introducción a toda la cuestión del conocimiento sensitivo interno, a las funciones que lleva a cabo, y a las facultades que en él intervienen, comencemos por citar aquí el siguiente texto de SANTO TOMÁS:

"Es preciso tener en cuenta que para la vida del animal perfecto se requiere no sólo que aprehenda una cosa en presencia del sensible, sino también en ausencia de él; de lo contrario, como quiera que el movimiento y la acción del animal siguen a la aprehensión, no se movería éste para buscar algo ausente; lo contrario de lo que es manifiesto, sobre todo en los animales perfectos, que se mueven con movimiento progresivo, pues se mueven hacia algo aprehendido por ellos. Luego es necesario que el animal, por su alma sensitiva, no sólo reciba las especies de las cosas sensibles cuando es inmutado por ellas en el presente, sino también que las retenga y conserve. Pero recibir y retener corresponden en las cosas corporales a principios diversos, pues las cosas blandas reciben bien y retienen mal, y lo contrario pasa con las duras.

---

27 L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, pp. 338-341.

De donde, como quiera que la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que haya una potencia que reciba las especies de las cosas sensibles, y otra que las conserve.

Hay que considerar además que si el animal se moviese sólo por lo deleitable o lo aflictivo según el sentido, no sería necesario poner en él sino la aprehensión de las formas que el sentido percibe y en las cuales se deleita o aflige; pero al animal le es necesario que busque algunas cosas y huya de otras, no sólo porque son convenientes o disconvenientes en orden al sentir, sino también por algunas otras utilidades o inconveniencias, como ocurre a la oveja que, viendo venir al lobo, huye, no por la indecencia de su color o figura, sino por enemigo de su naturaleza, e igualmente al ave, que recoge la paja, no porque deleite sus sentidos, sino porque es útil para hacer el nido. Es, pues, necesario que el animal perciba estos aspectos que el sentido exterior no percibe, para cuya percepción es preciso poner otro principio, como quiera que la percepción de las formas sensibles se debe a la inmutación sensible, pero no a la percepción de los susodichos aspectos. Así, pues, a la recepción de las formas sensibles se ordenan los sentidos propios y el sentido común (...); pero a la retención o conservación de estas formas se ordena la fantasía, o la imaginación, que es lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un cierto tesoro de las formas recibidas por el sentido. Por su parte, a aprehender los aspectos que no se perciben por el sentido se ordena la potencia estimativa, y a conservarlos, la facultad memorativa, que es un cierto tesoro de dichos aspectos, cuyo signo es que el principio del recuerdo está en los animales en alguno de esos aspectos, por ejemplo, que algo es nocivo o conveniente, y la misma razón de pretérito, a que atiende la memoria, se incluye, sin duda, en los susodichos aspectos"[28].

Por lo demás, el propio SANTO TOMÁS señala que en el hombre, que además de animal es racional, todos esos sentidos no están solamente ordenados a la vida animal, sino también a la racional, y por eso, algunos de ellos, por su cercanía e íntima unión con la razón, tienen funciones distintas y también nombres diferentes. En efecto, la imaginación humana no es solamente "reproductora", sino también "creadora"; la memoria no es sólo recuerdo espontáneo, sino también "reminiscencia", y finalmente, la estimativa natural no tiene sólo una función instintiva, sino también de ayuda a la razón, y por eso es "cogitativa" o razón particular. Así, SANTO TOMÁS escribe: "La cogitativa y la memorativa tienen en el hombre aquella eminencia, no por lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal que refluye en

[28] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4.

ellas; y por tanto no son otras facultades, sino las mismas más perfectas que en los otros animales"[29].

Pero vengamos ya a la concreta consideración de la facultad imaginativa.

Es indudable que los animales, y nosotros también en tanto que somos animales, estamos dotados de la capacidad de conocer sensiblemente muchas cosas que no se hallan actualmente presentes a nuestros sentidos externos, y que, en consecuencia, no pueden actuar sobre dichos sentidos y producir en ellos las correspondientes especies sensibles impresas. También sabemos, por propia experiencia, que las especies sensibles, impresas en los órganos de tales sentidos, no permanecen en los mencionados órganos cuando las cosas que las producen dejan de actuar sobre ellos, ya sea porque desaparezcan, ya sea porque se alejen en demasía; en suma, porque se hallen ausentes. ¿Cómo explicar esos dos hechos?

La única explicación plausible es que, exista otra facultad cognoscitiva orgánica, donde sean recibidas, y no sólo recibidas sino asimismo "retenidas", aquellas mismas especies sensibles, u otras que fielmente las reproduzcan, de suerte que, aun habiendo desaparecido las especies inmediatamente impresas en los sentidos externos, puedan, sin embargo, llevarse a cabo otros actos de conocer, también a nivel sensitivo, que tengan por objetos a esas cosas sensibles ausentes. Y esa nueva facultad cognoscitiva orgánica es precisamente la imaginación. Pero tratemos de explicar, con algún mayor detalle, cómo debe entenderse ese proceso que va desde la sensación externa hasta la representación imaginaria.

En ese proceso es indudable que también tiene que intervenir el sensorio común, cuyo papel principal es aquí el hacer de puente entre la sensibilidad externa y la imaginación. Ya dijimos que la operación de los sentidos externos no puede ser consciente dentro de su propio ámbito, sino que se requiere la objetivación que de ella hace el sensorio común, y, por consiguiente, también la prolongación o continuidad de las impresiones recibidas en los órganos de los sentidos externos hasta el órgano del sensorio común que está localizado en el cerebro. A esa continuidad o prolongación alude precisamente SANTO TOMÁS en un texto antes citado: "(al sensorio común pertenece) también la percepción de las acciones de los sentidos externos, como cuando alguien siente que ve, pues esto no puede hacerse por el sentido propio, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por el que es inmutado; en esa inmutación se consuma la visión, y *de ella se sigue otra inmutación en el sensorio común* que percibe la visión".

---

29 Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4 ad5.

Por lo demás, es necesario suponer que esa "otra inmutación", producida en el sensorio común, no ha de comportar sólo la referencia a la actividad de los sentidos externos, que queda entonces objetivada, sino también a los distintos objetos de dicha actividad; y por eso el sensorio común no tiene sólo la función de conciencia sensible, sino también la función perceptiva. Pues bien, esas inmutaciones recibidas en el sensorio común son las que, transferidas a su vez al órgano de la imaginación, localizado asimismo en el cerebro, van a constituir las especies sensibles "retentas", que determinarán las operaciones cognoscitivas de la facultad imaginativa.

Por supuesto que en todo este proceso, que es enteramente inconsciente, no es posible percibir con claridad cada uno de los pasos de que consta; pero éstos resultan indudables en sus rasgos generales. Porque está claro que los datos que llegan a la imaginación son, sin duda y en primer lugar, los que proporcionan las "sensaciones" de los sentidos externos, pero también son, y en mayor medida, los que aportan las "percepciones" del sensorio común. Además, que, fieles al principio de que "lo que se recibe, se recibe de un modo adecuado al que lo recibe", las especies recibidas en la imaginación no desaparecen al momento, como sucede en los sentidos externos, sino que quedan en ella "retenidas". Y es que el órgano de esta facultad tiene una especial aptitud para "conservar" lo que recibe; y por eso se ha solido concebir a la imaginación como "el tesoro" de las formas sensibles.

Y si la imaginación es capaz de "atesorar" ese cúmulo de datos que le han sido proporcionados por las sensaciones y las percepciones, podrá también pasar por sí misma al acto de conocer o de representar, es decir, de reobjetivar, lo que ya había sido objetivado, en primera instancia, por los sentidos externos y el sensorio común. Reobjetivación, sin embargo, que no consiste en modo alguno en suplir o sustituir a las otras facultades que le preceden, sino en aprovechar, desde su propio nivel, que es superior, los logros de dichas facultades, y preparar de modo más expedito el camino de las otras facultades que le siguen, y sobre todo de la facultad intelectiva.

Pero también sabemos, por propia experiencia, que nuestra imaginación no se limita a reobjetivar, desde su propio nivel, lo que ya había sido objetivado por los sentido externos y por el sensorio común. Además de eso, nuestra imaginación es capaz de "formar" nuevos objetos, como ocurre en los casos siguientes:

En primer lugar, nuestra imaginación es capaz de disociar formas que se dan siempre unidas en la sensibilidad externa, a saber, los sensibles propios y los sensibles comunes. Concretamente, podemos, por ejemplo, imaginar un espacio vacío, homogéneo e infinito. Se trata, por supuesto, del sensible común denominado cantidad o extensión, pero que es representado sin figura alguna y sin color y sin dureza o solidez de ningún tipo. Una extensión, además, que no tiene

límites en ninguna de sus dimensiones, ni en su longitud, ni en su anchura, ni en su profundidad. Y como este ejemplo de disociación, se dan otros muchos.

En segundo lugar, nuestra imaginación es capaz de fundir en un objeto unitario formas que se dan siempre disociadas en la percepción, como ocurre en tantas imágenes ficticias, como la figura de sirena o de centauro, o de un palacio todo brillante, cual si fuera de oro. Y es capaz también de fingir movimientos rapidísimos de masas corpóreas enteramente ingrávidas, que se trasladan por los aires, y tantos y tantos episodios y situaciones de personajes de ficción, como pueda idear el poeta o el novelista más imaginativo. Es verdad que, en muchos de estos casos, no trabaja sólo la imaginación, sino también la cogitativa, e incluso el intelecto; pero tampoco puede negarse que es mucho lo que la imaginación aporta a esas ficciones literarias.

Por último, digamos que la imaginación, cuando reobjetiva lo ya sentido y percibido en la sensibilidad externa (o objetiva por vez primera los nuevos constructos, por ella inventados) lo hace siempre de manera más debilitada o pálida, o menos vivaz; lo que es para nosotros el signo distintivo de que se trata de objetos puramente imaginados, y no reales, aunque, a veces, una imaginación muy viva pueda presentar contenidos tan ricos y tan fuertes que dé ocasión a que se confundan con objetos reales.

Por lo demás, es claro que la imaginación humana no tiene como única función la de presentar objetos antes sentidos en ausencia de los mismos, para hacer posible los movimientos progresivos de los animales (o de nosotros mismos en tanto que animales), sino que tiene también la función ineludible de proporcionar al intelecto los materiales de los que éste se servirá para elaborar sus ideas, como hemos indicado al hablar del origen del conocimiento intelectual humano. Por todo ello la imaginación en el hombre no es solamente imaginación "reproductora", sino también, y sobre todo, imaginación "creadora".

c) La facultad cogitativa

Para los intereses de la vida animal es, sin duda, necesario, como ya vimos en un texto de SANTO TOMÁS antes citado, que exista en los animales otra facultad, distinta de la imaginación, y de la sensibilidad externa en general, que haga posible el aprehender o percibir determinados aspectos de las cosas (como su utilidad o nocividad en orden a la vida animal), que los demás sentidos no pueden percibir; aspectos a los que, en lenguaje técnico, se les ha solido dar el nombre de "intenciones insensatas". Y a esta facultad, por su función rectora de los instintos naturales, se le ha denominado "estimativa natural".

Pero en el hombre no es tan necesaria esa facultad y, sobre todo, no lo es con ese cometido, pues tales aspectos (o "intenciones no sentidas") puede el hombre conocerlos intelectualmente, y poner así en marcha su facultad de elegir libremente (o sea, la voluntad), con la que el hombre suple, y aun supera con mucho, todo o casi todo lo que en los animales irracionales está encomendado a los meros instintos. En el hombre también tiene un papel, aunque sea pequeño, la conducta instintiva; pero los instintos en el hombre son muy pocos, y están además muy indeterminados. Seguramente, como condición necesaria para que pueda darse en él la conducta libre.

En cambio, esa facultad es muy necesaria al hombre con otro cometido, a saber, el de facilitar el paso del conocimiento sensitivo al intelectual y viceversa. Porque el conocimiento intelectual tiene dos usos: uno especulativo, en el que se logra un conocimiento universal de las esencias a partir de las cosas particulares, y otro práctico, en el que, partiendo de las normas universales, se llega a su aplicación en los casos particulares; y en los dos usos necesita el intelecto humano la ayuda de la cogitativa

SANTO TOMÁS DE AQUINO escribe a este respecto: "Y de qué modo pueda ser extraído de los particulares ese algo único (universal), lo pone de relieve Aristóteles a continuación. Pues es manifiesto que, aunque el objeto propio y directo del sentido es lo singular, también lo universal es de alguna manera conocido por él, ya que un sentido (la cogitativa) conoce a Calías no sólo en cuanto es Calías, sino también en cuanto es este hombre, y de manera semejante conoce a Sócrates en cuanto es este hombre. De donde resulta posible que mediante esas aprehensiones sensibles el intelecto considere al hombre en Calías y en Sócrates. Porque si aconteciera que ese sentido (la cogitativa) captara únicamente lo particular, sin que de ningún modo aprehendiera juntamente con ello la naturaleza universal que existe en lo particular, no sería posible que la aprehensión de los sentidos causara (o determinara) en nosotros el conocimiento intelectual"[30].

Precisamente en eso estriba la diferencia fundamental entre la estimativa natural de los animales irracionales y la "facultad cogitativa", propia del hombre. El mismo SANTO TOMÁS dice en otro sitio: "La cogitativa aprehende al individuo como existente cabe una naturaleza común, lo que le acontece por estar unida a la facultad intelectiva en el mismo sujeto, y así conoce a este hombre en cuanto es este hombre, y a este leño en cuanto es este leño. En cambio, la estimativa no aprehende al individuo en cuanto está cabe una naturaleza común, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la

---

[30] Tomás de Aquino, *In Post Anal* II lect20 n13.

oveja conoce a este cordero, no en cuanto es este cordero, sino en cuanto es amamantable por ella, y a esta hierba en cuanto es su alimento"[31].

En cuanto a la necesidad de la cogitativa para la función práctica del intelecto humano, véase este otro texto del propio SANTO TOMÁS: "La sentencia universal que formula la razón acerca de las acciones no es posible que se aplique a la acción particular sino por alguna potencia intermedia que aprehenda lo singular, a fin de que, de este modo, se haga un cierto silogismo práctico, cuya mayor sea universal –la sentencia del intelecto–; su menor, singular –la aplicación de la razón particular (la cogitativa)–, y su conclusión, la elección de una acción singular"[32].

La cuestión de la cogitativa se encuentra estrechamente vinculada al denominado, en terminología clásica, *sensibile per accidens*, o sensible indirecto. Se trata de lo siguiente. En múltiples ocasiones ocurre que la propia percepción sensitiva se halla fundida con alguna aprehensión intelectual. Si yo digo, por ejemplo, "veo venir a un hombre", esa frase no puede expresar sólo una determinada "sensación" de la vista, ni tampoco una mera "percepción" del sensorio común, porque conocer la sustancia y la esencia de hombre, aunque sea concretada en un individuo, no corresponde a ninguna facultad sensitiva, sino precisamente al intelecto. Luego ese fenómeno gnoseológico tiene que ser un complejo en el que, junto a una percepción sensitiva, haya también una aprehensión intelectiva. Y el objeto propio de dicha aprehensión intelectiva es lo que constituye entonces el llamado "sensible indirecto".

Sin embargo, al asignar a la facultad cogitativa la percepción de "este hombre" o "este caballo", etc., se está diciendo algo más, pues se trata de que la misma cogitativa aprehenda de algún modo la naturaleza o esencia de esos individuos. Estamos, pues, ante una cierta participación, todavía a nivel sensible, de la facultad racional, y, por ello, a la cogitativa se le da también el nombre de "razón particular" (SANTO TOMÁS) o de "intelecto pasivo" (*nous patheticós*, ARISTÓTELES), y creo, incluso, que en el mismo sentido habría que interpretar la expresión zubiriana de "inteligencia sentiente". Por lo demás, véase este otro texto de SANTO TOMÁS en el que apunta el motivo de dar a dicha facultad el nombre de "razón particular": "Conviene saber que, por lo que atañe a las formas sensibles no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, pues uno y otros son inmutados de la misma manera por los sensibles exteriores; pero en cuanto a los susodichos aspectos (las intenciones no sentidas) sí que hay diferencia; pues los otros animales perciben tales aspectos por cierto instinto natural, pero el hombre, por cierta colación o comparación. Y por eso, lo que en los otros animales se denomina 'estimativa natural', en el hombre se denomina

---

[31] Tomás de Aquino, *In de An* II lect13 n398.

[32] Tomás de Aquino, *De Ver* q10 a5.

'cogitativa', que llega, por cierta comparación, a percibir tales aspectos; y también se la llama 'razón particular', pues es comparativa de las aprehensiones individuales, como la razón intelectiva es comparativa de las aprehensiones universales"[33].

De esta suerte, la cogitativa resulta el sentido interno indispensable para que pueda existir eso que llamamos un hombre, es decir, un animal racional. Como animal que es, el hombre tiene que estar dotado de conocimiento sensitivo, y como racional que también es, tiene que estar asimismo dotado de conocimiento intelectual. Pero, además, se trata de un sujeto unitario; un sujeto que, a la vez, siente y entiende, y ello de manera coordinada y no disyunta. Pues bien, la cifra o el compendio de esa unidad en su vertiente cognoscitiva es precisamente la cogitativa, ese sentido interno, que, por una parte, es la cima de toda la sensibilidad humana, y por otra, es el inicio del conocimiento racional, pues es donde comienza a hacerse presente la capacidad humana de entender y razonar. Ciertamente la cogitativa es todavía una facultad orgánica de conocimiento, un sentido; pero, a la par, está tan cerca de la razón, tan empapada de racionalidad, que puede muy bien ser llamada, con algún fundamento, "razón", razón "particular".

d) La memoria

La "memoria" es también necesaria para el animal, ya que no basta con adquirir las especies representativas de los susodichos aspectos de utilidad o de nocividad, a lo que se ordena la estimativa natural, sino que es necesario asimismo el retener o conservar dichas especies, y a ello se ordena precisamente la memoria.

Y por las mismas razones que la estimativa natural está en el hombre transformada y elevada hasta un nivel cuasi racional, y por eso es "cogitativa", así también la memoria tiene que estar transformada y elevada en el hombre a un nivel parejo al de la cogitativa, y así es no sólo memoria, sino también "reminiscencia".

Comencemos, también aquí, por citar unos textos de SANTO TOMÁS. "Se requiere, por último, que aquellas cosas que fueron anteriormente aprehendidas por los sentidos, y conservadas interiormente, sean traídas de nuevo a la consideración actual, y a esto se ordena la facultad rememorativa, la cual en los restantes animales lleva a cabo su operación sin inquisición alguna, pero en el hombre, con inquisición y esfuerzo; de donde en los hombres no es sólo memo-

---

[33] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4.

ria, sino también reminiscencia"[34]. Y en otro sitio: "La memoria, según el lenguaje usual, significa el conocimiento de las cosas pasadas. Pero conocer lo pasado como pasado corresponde al mismo a quien corresponde conocer lo presente como presente, o el ahora como ahora, es decir, al sentido"[35]. Y también: "El hombre, por parte de la memorativa, no sólo tiene memoria, como los restantes animales, en una súbita recordación de las cosas pretéritas, sino también reminiscencia, en una inquisición cuasi silogística del recuerdo de las cosas pasadas, según las aprehensiones individuales"[36].

A la vista de estos textos, y de las perspectivas que ellos abren, conviene señalar las características que debe reunir la memoria humana.

En primer lugar, se trata de un sentido interno que se comporta, respecto de la cogitativa, de modo semejante a como se comporta, respecto a la sensibilidad externa y al sensorio común, la imaginación. O sea, que así como la imaginación recibe sus datos de los sentidos externos y del sensorio común, y no sólo los recibe, sino que también los conserva o retiene, y ulteriormente los "reobjetiva" desde su propio nivel, y lo hace según su propia índole, puesto que no es sólo "reproductora", sino también "creadora"; de modo parecido la memoria recibe sus datos de la cogitativa, y no sólo los recibe, sino que también los conserva o retiene, y ulteriormente los "reobjetiva" desde su propio nivel, y lo hace también según sus características propias, pues no es sólo "memoria", sino también "reminiscencia".

Pues bien, supuesto ese paralelismo, se ha de decir que la memoria conserva las especies sensibles propias de la cogitativa y que son, por un lado, las aportadas por el sensorio común, y por otro, las correspondientes a las "intenciones no sentidas", entre las cuales, según hemos leído en SANTO TOMÁS, se encuentra la "intención" del pasado en tanto que pasado, que se halla vinculada a la del presente en tanto que presente.

Esto último se puede entender de dos maneras, a saber, que lo pasado sea alguna realidad o acontecimiento externo, que anteriormente fue presente y que ya dejó de serlo, o bien que lo pasado sea el conocimiento que de ello se tuvo, ya ocurra que la realidad conocida sea también pasada, ya suceda que sea permanente y que, por ello, esté ahora todavía presente. Lo primero sólo puede darse en el conocimiento sensitivo, pues el objeto del conocimiento intelectual, al abstraer de la singularidad y colocarse en lo universal, abstrae también del tiempo. Y es en este sentido que SANTO TOMÁS afirma que corresponde al sentido conocer el presente como presente y el pasado como pasado, por lo que la memoria tiene que ser una facultad sensitiva. En cambio, si la memoria se refie-

---

[34] Tomás de Aquino, *De An* a13.

[35] Tomás de Aquino, *De Ver* q10 a2.

[36] Tomás de Aquino, *STh* I q78 a4.

re a los actos mismos de conocer, no hay ningún inconveniente en contarla entre las funciones que puede llevar a cabo el propio intelecto humano. La distinción aquí utilizada se encuentra en el siguiente texto de SANTO TOMÁS: "La condición de pasado puede referirse a dos cosas: al objeto que se conoce y al acto de conocer, y las dos se dan conjuntamente en la parte sensitiva, que es aprehensiva de algo en cuanto es inmutada por el sensible presente. De aquí que el animal recuerde a la vez que ha sentido en el pasado y que ha sentido algo pasado"[37] De todo esto se sigue que la facultad memorativa es apta para llevar a cabo una cierta reflexión sobre sus propios actos, que, al no ser de orden intelectual, más bien habría que caracterizarla como una "reflexividad originaria".

Otra cuestión que plantea la memoria humana es la del uso "discursivo" que de ella puede hacerse, y en atención al cual se le llama "reminiscencia". Es indudable que ese uso, no meramente espontáneo, sino inquisitivo, se da de hecho en nosotros; y la explicación del mismo no puede encontrarse más que en la cercanía de la memoria humana respecto de la razón. Lo mismo que ocurre en la cogitativa, que puede conocer a "este árbol", o a "este río", etc., por su cercanía con la razón, en su función intuitiva, así también sucede con la reminiscencia, que puede bucear en el pasado, y buscar allí un recuerdo perdido, de un modo inquisitivo, precisamente por su cercanía con la razón, en su función discursiva.

---

[37] Tomás de Aquino, *STh* I q79 a6 ad2.

V

EL PRINCIPIO DE INTELIGIBILIDAD DE LO REAL

1. Formulación correcta de este principio y su valor absoluto

Como quiera que la verdad puede ser tomada en distintas acepciones, aunque fundamentalmente en dos, a saber, como "verdad de las cosas" y como "verdad del intelecto", vamos a dedicar esta Lección a desarrollar aquel aspecto del "principio general de la verdad" que se refiere precisamente a la verdad de las cosas. Y ese aspecto puede expresarse con la fórmula de "principio de inteligibilidad de lo real".

Como vimos en la primera parte de esta obra, la verdad de las cosas puede entenderse de varias maneras, a saber: como el ser y esencia mismos de dichas cosas, o sea, como su entidad; como la manifestación o el descubrimiento sin tapujos de lo que cada cosa es; como inteligibilidad actual o potencial de las cosas; como la adecuación de cada cosa con su idea ejemplar, ya se trate, en el caso de las cosas artificiales, de la idea ejemplar del artífice humano, ya se trate, en el caso de las cosas naturales, de la idea ejemplar del artífice divino; finalmente, y en su sentido más propio, como "la entidad misma de cada cosa en cuanto fundamento de una relación de razón de adecuación al intelecto que la conoce".

Por otra parte, también quedó claro que la verdad de las cosas es una verdad derivada y secundaria por respecto a la verdad del intelecto, y aun dentro de aquélla, hay un orden, pues las cosas son más verdaderas por respecto al intelecto divino que por respecto al intelecto humano. Y, por supuesto, dicha verdad puede y debe definirse como la "adecuación", o la "adecuabilidad", de cada "cosa" con "lo entendido" de ella por el intelecto que en cada caso la "conoce", o la "puede conocer".

Por ello, la primera formulación del principio de verdad, que es la simple afirmación de que "todo ente es verdadero", hay que tomarla en el sentido preciso de la "verdad de las cosas", y añadiendo que toda cosa es entendida, o puede serlo, con verdad, por algún intelecto; lo que equivale también a decir que "toda cosa es inteligible, ya en acto, ya en potencia", o que "toda cosa tiene una esencia que es, o puede ser, objeto de una intelección verdadera".

Y no hay que extrañar que sean necesarias esas precisiones en la formulación correcta del principio que aquí examinamos, porque no puede entenderse de la misma manera la inteligibilidad de una cosa material y la inteligibilidad de una cosa espiritual, y asimismo es muy diferente la inteligibilidad de una cosa respecto al intelecto divino, y respecto al intelecto humano.

Por otra parte, es evidente que, como la verdad de las cosas depende enteramente de la verdad del intelecto, sólo si se da el intelecto –algún intelecto– es posible que se dé la verdad de las cosas, o su inteligibilidad. SANTO TOMÁS lo ha dejado dicho de manera rotunda: "Si no se diera el intelecto humano, las cosas podrían seguir siendo verdaderas por su comparación con el intelecto divino; pero si ninguno de los dos intelectos existiera –lo que es imposible–, tampoco podría atribuirse a las cosas ninguna razón de verdad"[1]. En consecuencia, cuando se habla de la inteligibilidad de una cosa, no es ocioso señalar respecto de qué intelecto es inteligible, porque podría ocurrir que no lo fuera respecto del intelecto humano, aunque de ningún modo podría no serlo respecto del intelecto divino.

De un modo general, se puede decir que toda cosa es inteligible respecto del intelecto del cual depende, o por el cual es producida. Y así, las cosas "naturales", sin excepción alguna, son inteligibles respecto del intelecto divino, que es la causa de ellas, y del cual dependen enteramente; y, por su parte, las cosas "artificiales" son inteligibles respecto del intelecto humano que las produce, aunque aquí haya que hacer la salvedad de que dicha inteligibilidad se refiere exactamente a todo aquello que es "artificialmente" producido en dichas cosas, y no a todo lo demás que hay de "natural" en ellas. Esa otra dimensión "natural" también puede ser inteligible para el intelecto humano, pero no por el hecho de ser éste la causa de dicha dimensión "natural", sino por otra razón, en la que más adelante insistiremos, a saber, porque pertenece a la misma "naturaleza" del intelecto (también del humano) el acomodarse o adecuarse a las cosas, a todas las cosas.

De lo dicho se desprende el valor absoluto del principio de inteligibilidad de lo real, cuya formulación general puede ser la ya señalada: "todo ente (o toda cosa) es inteligible actual o potencialmente, es decir, es o puede ser objeto de un conocimiento intelectual verdadero".

Considerado ese principio en referencia al Intelecto divino, su valor absoluto está fuera de toda duda, pues Dios conoce perfectamente todas las cosas, y las conoce con entera verdad, o sin posible error, desde siempre y por siempre, y ello fundamentalmente porque la ciencia divina (unida al divino querer) es la causa de todo cuanto existe. Nada existe, en efecto, ni puede existir, si Dios no lo conoce. Luego nada existe, ni puede existir, si no es inteligible para el Inte-

1 Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a2.

lecto divino, y ello de modo actual, pues no se trata, en ningún caso, de que sea inteligible en potencia, o de que Dios pueda entenderlo con verdad en algún determinado momento del pasado o del futuro, sino de que Dios lo entiende todo actualmente, con una actualidad intemporal, es decir, eterna.

Respecto a esta última tesis, podrían, tal vez, plantearse algunas dificultades, cuando se trata de aplicarla a cosas que existieron en el pasado y que ya no existen, o que existirá en el futuro y no existen ahora, o incluso a cosas meramente posibles que nunca hayan existido, ni existen ahora, ni existirán jamás. Pero dichas dificultades quedan perfectamente obviadas, cuando se tiene en cuenta que Dios no conoce las cosas en sí mismas, sino en Sí mismo. El objeto propio del único y eterno acto de Intelección de Dios no es otro que la divina Esencia, y todas las demás cosas distintas de Dios, las conoce Este en su Esencia, como Causa ejemplar suprema de todas ellas. Dios, en efecto, al conocer su propia Esencia de manera completa o exhaustiva, conoce también todas las posibles maneras como dicha Esencia puede ser imitada, y de ese modo conoce todas las cosas creadas y creables; las creadas en cualquier momento del tiempo (pasado, presente o futuro) y las simplemente creables, o meramente posibles, que nunca llegarán a la existencia. Y como esa única y eterna Intelección divina es enteramente verdadera respecto de todo lo que ella abarca, es completamente cierto que todo, absolutamente todo, es inteligible respecto del Intelecto divino.

Pero el principio de inteligibilidad de lo real no se refiere sólo al Intelecto divino, sino también a cualquier otro intelecto, y concretamente, al humano. Lo que sucede es que, en este último caso, han de tenerse cuidadosamente en cuenta las nuevas condiciones que habrá que cumplir, y precaverse así de las posibles incorrecciones que podrían cometerse a la hora de formular dicho principio.

Por tanto, si se entiende aquí por inteligibilidad la aptitud de las cosas para ser entendidas con verdad por el intelecto humano, es preciso decir que esa aptitud no se puede entender de la misma manera cuando las cosas de que se trata son materiales, que cuando son espirituales. Cuando son materiales su aptitud es más lejana, pues se trata de una aptitud de segundo grado. Es decir, que las cosas materiales no son de entrada inteligibles respecto de nuestro intelecto, sino que, para serlo, tienen primero que ser "hechas inteligibles", tienen que recibir algo que de suyo no poseen, tienen concretamente que ser objeto de una transformación que las haga actualmente inteligibles; y esa transformación, según la filosofía clásica, consiste en una "iluminación", de índole espiritual, debida a la acción del llamado "intelecto agente".

Y es que lo verdaderamente inteligible de las cosas, de todas las cosas, es su forma. Recordemos este texto de SANTO TOMÁS, citado ya en otro lugar: "La verdad se encuentra en las cosas creadas en cuanto imitan al intelecto divino que es la medida de ellas, como el arte es la medida de las cosas artificiales, y

también se encuentra en cuanto que las cosas son capaces de causar en el intelecto humano una verdadera estimación de ellas, pues el intelecto humano se mide por las cosas. Ahora bien, la cosa misma existente fuera de la mente imita al arte del intelecto divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro intelecto una verdadera estimación de sí misma. Por otra parte, es también por su forma por lo que cada cosa tiene ser"[2].

La forma, pues, o si se quiere, la forma y el ser, de cada cosa es el fundamento real de su verdad, o de su inteligibilidad. Pero resulta que la forma, en las cosas materiales, está, por así decirlo, inmersa en la materia, individualizada por la materia, y en cierto modo oscurecida por las demás condiciones de la materia, como son las mismas cualidades sensibles. Sólo, por tanto, si la forma es, de algún modo, liberada de la materia y de los condicionamientos de la materia, podrá ser de hecho inteligible, podrá ser actualmente inteligible para nuestro intelecto. Y esa es la tarea que en la tradición aristotélico-tomista le ha sido asignada al intelecto agente, como hemos explicado más atrás, al hablar del origen del conocimiento intelectual humano.

De lo que se trata, en último término, es de que la forma de las cosas materiales se una íntimamente a nuestro intelecto, bien por sí misma, o, al menos, por un representante suyo. Hemos dicho en otro lugar que: "para que algo pueda ser realmente inteligible es preciso que esté íntimamente unido a un sujeto inteligente, puesto que inteligir es una operación inmanente que no 'sale' fuera del sujeto que entiende, sino que permanece en él, como perfección suya. En consecuencia, sólo es actualmente inteligible lo que se halla íntimamente presente a un sujeto inteligente, y así es inteligible en el seno de dicho sujeto, pero no fuera de él. O dicho de otro modo: el que entiende algo no lo entiende en cuanto está separado de él, sino en cuanto está unido a él, y por eso todo ser inteligente (todo ser espiritual) es inteligible para sí mismo y en sí mismo, pero el ser que no es inteligente (como ocurre con las cosas materiales en cuanto tales), ni es inteligible para sí mismo, ni tampoco en sí mismo, sino que siempre es inteligible para otro y en tanto que está en ese otro. E incluso hay que decir, de un modo general, que todo lo que es entendido por otro tiene que estar unido a ese otro, y así, ni siquiera los seres inteligentes, si llegan a ser entendidos por otro, pueden ser entendidos en sí mismos, sino precisamente en tanto que están presentes e íntimamente unidos a ese otro que los entiende. De aquí que, cuando nosotros tenemos que entender alguna cosa distinta de nosotros, hemos de unirla íntimamente a nosotros, hemos de "trasplantarla", por así decirlo, a nuestro interior, y eso es "hacerla inteligible"; lo que en la práctica se reduce a for-

---

[2] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a8.

mar en nuestro interior una réplica de dicha cosa, o una representación intelectual de la misma"[3]

Así es como las cosas materiales "son hechas inteligibles" por nosotros, y así es, por consiguiente, como, no de inmediato, pero sí de modo mediato, todas las cosas materiales, (y también las espirituales, a su modo y manera) llegan de hecho a ser inteligibles para nosotros.

Pero digamos algo ahora respecto de las cosas espirituales. En sí mismas dichas cosas son más inteligibles que las cosas materiales, puesto que su forma y su ser, o sea, su entidad, tiene una perfección mayor, y, por consiguiente, una mayor riqueza de inteligibilidad. Por lo demás, es claro que todas esas cosas espirituales, por su propia índole espiritual, son, desde luego, sujetos inteligentes, y así, por lo menos para sí mismas, serán perfectamente inteligibles, como dijimos antes.

En cambio, por lo que se refiere a nosotros, el conocimiento que tenemos de las cosas espirituales tropieza incluso con mayores dificultades que el que tenemos de las cosas materiales. Dado que el objeto propio de nuestro intelecto está constituido, como vimos más atrás, por las esencias de las cosas corpóreas, no podemos conocer las cosas espirituales si no es a partir del conocimiento de las cosas sensibles. Se trata, pues, de un conocimiento indirecto, analógico, y en gran parte negativo. Y respecto de nuestra propia alma espiritual, hay que decir que, si bien el conocimiento que tenemos de su existencia, y de la existencia de sus propios actos espirituales, es un conocimiento inmediato, aunque de índole experimental, sin embargo, el conocimiento de su esencia, y el de la esencia de dichos actos, es un conocimiento necesariamente mediatizado por el que tenemos de las cosas sensibles, y, por ello, indirecto y muy imperfecto.

Todas estas explicaciones eran, sin duda, necesarias para resolver las varias dificultades que pueden presentarse al principio de inteligibilidad de lo real, sobre todo cuando dicha inteligibilidad se refiere, en concreto, a la que tienen las cosas respecto de nuestro intelecto. Sin embargo, en el conocimiento espontáneo el asunto es mucho más sencillo. Todos tenemos la profunda convicción de que entender con verdad una cosa cualquiera, incluso la más difícil o hermética, es siempre algo posible en sí mismo, aunque a nosotros nos cueste más o menos trabajo, o nos lleve más o menos tiempo; porque la única dificultad realmente insuperable para su inteligibilidad estaría en que dicha cosa no fuera inteligible de suyo, ni en acto ni en potencia, y eso es imposible, porque toda cosa tiene una forma o esencia por la que es inteligible de suyo; es decir, que toda cosa es verdadera. Lo falso no está nunca en las cosas. Está en nosotros.

---

[3] Primera Parte de esta obra, p. 106.

2. Apéndice sobre el principio de razón suficiente

El llamado "principio de razón suficiente", propuesto por vez primera, según parece, por LEIBNIZ, se puede fácilmente interpretar como una aplicación concreta del principio de inteligibilidad de lo real, que acabamos de examinar.

Según el propio LEIBNIZ, "nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso a lo que envuelve contradicción, y verdadero a lo que es opuesto o contradictorio de lo falso, y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho sería real o existente, ni ninguna enunciación sería verdadera, sin que hubiera una razón suficiente por la que eso sea así y no de otro modo, aunque esas razones, las más de las veces, no nos son conocidas"[4].

En las distintas formulaciones que hace LEIBNIZ de este principio, unas veces resalta su carácter lógico, y otras su carácter ontológico. Como ejemplo de lo primero véase este texto: "El principio fundamental del raciocinio es este: nada hay sin razón, es decir, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, que el predicado está incluido en el sujeto, ya sea manifiestamente, como en las verdades idénticas, ya sea encubiertamente, pero de tal modo que el nexo pueda ponerse en evidencia por el análisis de las nociones"[5]. Y como ejemplo de lo segundo valga este otro texto: "Hasta aquí, hemos hablado como simples físicos; ahora es preciso elevarse a la metafísica sirviéndonos del gran principio, poco empleado comúnmente, que afirma que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada sucede sin que sea posible a aquel que conoce bastante las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo"[6].

Otros varios autores, a partir de LEIBNIZ, también han apelado a este principio, sobre todo WOLFF, SCHOPENHAUER y HEIDEGGER, con formulaciones parecidas a las señaladas; pero no es nuestro intento el hacer aquí una exposición histórica de las vicisitudes de este principio.

En resumidas cuentas, lo que se encuentra a la base de dicho principio no es más que el reconocimiento de que todas las cosas son inteligibles, ya sea por sí mismas, ya sea por otras. En efecto, el que una cosa sea inteligible no quiere decir sino que puede ser conocida con verdad por el intelecto para el cual es

---

[4] G. W. Leibniz, *Monadología*, nn. 31-32.

[5] G. W. Leibniz, *Consequences métaphysiques du principe de raison*, en L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 11.

[6] G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison*, 1714, GP. VI, pp. 263-264.

inteligible. Y claro está, que si una cosa depende de hecho de otra, conocerla con verdad significa conocer también esa dependencia.

De aquí que algunos autores, sin excluir enteramente al propio LEIBNIZ, hayan presentado también el principio de razón suficiente como la formulación amplia y omnicomprensiva del principio de causalidad; formulación que no se concreta en ningún tipo determinado de causalidad (como la eficiente, o la final, o la formal, etc.), sino que los abarca a todos. La "razón suficiente" sería aquí la fórmula para designar la "causa adecuada", tomando la palabra "causa" en toda su amplitud. Mas del principio de causalidad, en sus distintas formulaciones, habremos de tratar más adelante.

Por lo demás, no debe pasarse aquí por alto que el valor de ese principio general de la causalidad depende claramente del principio de inteligibilidad de lo real, pues "ser inteligible" abarca también el "ser explicable" o "ser comprensible". Como ya vimos, no todo lo que existe es igualmente inteligible. Hay cosas que lo son más y otras que lo son menos. Y las que lo son menos, las que tienen un cierto déficit de inteligibilidad, son las que tienen también un cierto déficit de "ser". Entonces es cuando, enfrentado el intelecto con una realidad deficitaria, tanto en su ser como en su inteligibilidad, echa mano, por un impulso natural, de ese "complemento" de ser y de verdad, que la "causa" –toda causa– es para los entes causados.

VI

PRINCIPIO DE LA VERACIDAD ESENCIAL DEL INTELECTO HUMANO

1. La verdad del intelecto como primer analogado de la verdad

Así como la verdad de las cosas se halla en íntima relación con la verdad del intelecto, y en estrecha dependencia de ésta, así también el principio de inteligibilidad de lo real se encuentra íntimamente relacionado con el principio de la veracidad esencial del intelecto, y en completa dependencia de éste. Así tenía que ser, desde luego, dado que la verdad del intelecto es el primer analogado de la verdad, como pusimos de relieve en la primera parte de esta obra.

Ese carácter de primer analogado se concreta, en este caso, en que la verdad de las cosas no es más que un analogado extrínseco, o por mera denominación extrínseca, con respecto a la verdad del intelecto. O sea, que la verdad propiamente dicha no se encuentra más que en el intelecto, y no en las cosas, ya que éstas sólo se denominan verdaderas por la relación que guardan con la verdad del intelecto, y no por ninguna verdad intrínseca que se diera efectivamente en ellas. La verdad que se atribuye a las cosas, por tanto, no lo es *formaliter*, es decir, por alguna "forma" inherente, sino sólo *fundamentaliter*, o sea, por el mero hecho de comportarse como un cierto "fundamento" de la verdad del intelecto.

Por lo demás, el "fundamento" en cuestión consiste, en unos casos, por lo que se refiere, en concreto, al intelecto especulativo humano, en el hecho de que las cosas son de algún modo "causas" (causas, desde luego, parciales e inadecuadas) de la verdad de dicho intelecto; y, en otros casos, por lo que se refiere ahora al intelecto práctico humano y, sobre todo, al intelecto divino, dicho fundamento consiste en que las cosas son, por el contrario, "efectos" del intelecto que las "produce", además de "conocerlas". Y, sin embargo, y a pesar de esa función de "fundamento", tan dispar en uno y otro caso, que las cosas mantienen respecto del intelecto al que miden o por el que son medidas, la auténtica "relación veritativa" de las cosas respecto del intelecto, es decir, la relación que permite llamar "verdaderas" a las cosas por su relación con la verdad del intelecto, no es una "relación real", como la que se puede hallar entre los efectos y

sus causas, sino una "relación de mera razón", que es la única que puede darse entre la cosa conocida y el intelecto que la conoce. Por ello, está firmemente fundamentada la clásica definición de la verdad de las cosas en estos términos: "la verdad de las cosas consiste en la entidad misma de ellas en cuanto fundamento de una relación de razón de adecuación al intelecto que las conoce".

Ahora bien, trasladando esa clara primacía que existe, en el orden de las nociones, de la verdad del intelecto respecto de la verdad de las cosas, a este otro orden de los enunciados, o de las principios gnoseológicos, en el que ahora nos encontramos, observamos también que dentro del principio que, de un modo global, hemos denominado "principio de la verdad", la dimensión correspondiente a la verdad del intelecto, y que hemos formulado como el "principio de la veracidad esencial del intelecto" tiene –ha de tener– una primacía indiscutible sobre la dimensión correspondiente a la verdad de las cosas, y que hemos concretado en el "principio de inteligibilidad de lo real".

Esto es, tal vez, lo primero que había que señalar a la hora de exponer la correcta formulación del principio de la veracidad esencial del intelecto, y la defensa de su valor absoluto. Pero inmediatamente después, es también preciso plantear, y tratar de resolver, la cuestión del "inmanentismo", que, de ser aceptado, cambiaría radicalmente todo el enfoque del "principio de la verdad" en su conjunto.

2. El auténtico alcance de la verdad del conocer y la sinrazón del inmanentismo

Pasando ahora resueltamente a la verdad del intelecto, y más en concreto a la del intelecto humano, y retomando todo lo dicho anteriormente sobre la verdad del conocer humano en general, comencemos por repetir una vez más que esta verdad consiste en la adecuación de lo conocido por nosotros con la realidad misma de las cosas que tratamos de conocer. Sin embargo, dado que las manifestaciones sensibles de esas cosas pueden, a veces, llevarnos a engaño, es claro que no es el conocimiento sensitivo el que decide, de un modo absoluto, en la cuestión de la verdad, sino precisamente el conocimiento intelectual. Y es que la esencia y el ser que las cosas realmente tienen, y a los que se refiere en último término la verdad del conocer, no pueden ser aprehendidos por el conocimiento sensitivo, sino exclusivamente por el intelectual. En consecuencia, la verdad de los conocimientos hay que referirla, al menos en última instancia, a los conocimientos intelectuales, o a la facultad de tales conocimientos, es decir, al intelecto. De donde resulta la definición clásica de la verdad del conocer: "adecuación de lo entendido con la realidad".

Por otra parte, es tan elemental la necesidad de ese ajustamiento o adecuación entre lo entendido por nosotros y la realidad misma de las cosas para poder hablar de verdad, que si no lo tuviéramos en cuenta, no tendría ya sentido alguno el que a unos conocimientos los califiquemos de verdaderos, y a otros, de falsos. Decimos, a veces, que los sentidos nos engañan, y con ello queremos indicar que lo que dichos sentidos nos dan a conocer no coincide, o no está de acuerdo, con lo que realmente sea la cosa que tratamos de conocer. Y lo mismo sucede cuando descubrimos que un determinado juicio intelectual, que afirmaba o negaba algo de la realidad, no coincide de hecho con lo que efectivamente es u ocurre en dicha realidad. Descubrir esa falta de acuerdo es descubrir que tal juicio es erróneo, y que, en cambio, tiene que ser verdadero el juicio contradictorio al anterior, el que asevera que es lo que realmente es, o que no es lo que realmente no es.

Pero de lo dicho más atrás acerca de la naturaleza del conocimiento en general, y, sobre todo, de aquella propiedad del conocer, en su dimensión objetiva, que denominamos "intencionalidad", parece desprenderse que no podría nunca darse esa falta de acuerdo en que consiste el error. Porque ya se indicó reiteradamente que cada acto de conocer tiene "su" objeto conocido, es decir, un objeto perfectamente concorde o adecuado a dicho acto; un objeto que es el fin de ese acto y que es infaliblemente alcanzado desde el primer momento y de manera plena.

Por supuesto que esto que acaba de decirse se refiere directamente al objeto en sentido estricto, que es el objeto inmediato. Pero ¿acaso no habría de valer también para el objeto en sentido amplio, o sea, para el objeto mediato? Porque el objeto inmediato, en virtud de la "intencionalidad" que le es propia, apunta necesariamente al objeto mediato, se corresponde con él, como el signo natural se corresponde con su significado.

Se podría, desde luego, hacer hincapié en la distinción real entre el objeto inmediato y el mediato, y, por consiguiente, en la posibilidad de que, en algún caso, no coincidan, dando así lugar al error. Pero tampoco es posible desconocer la estrecha vinculación entre esos dos objetos: el objeto inmediato lleva inexorablemente al mediato, y lo hace de un modo natural, sin intervención de la libertad humana ni del azar. ¿Cómo puede introducirse entonces, en algunos casos, el desacuerdo entre ellos? ¿Cómo explicar el surgimiento del error?

Una primera explicación del error, entendido como el desacuerdo entre lo conocido por nosotros y la realidad misma, sería la de negar la intencionalidad del objeto del conocimiento; y esa es la explicación que, de un modo general, ofrece el "inmanentismo", postura que, por lo demás, es común tanto al "racionalismo" como al "empirismo", y, de un modo enteramente radical, al "idealismo". Vamos a examinarlo con cierto detenimiento.

a) El inmanentismo

En líneas generales, el "inmanentismo" consiste en afirmar que el objeto inmediato del conocimiento, lejos de ser un signo natural de la realidad, y que lleva inexorablemente a ésta, es, por el contrario, como un muro, que bloquea enteramente al sujeto cognoscente dentro de su propia intimidad, sin dejarle salida alguna. Pero esto puede ocurrir de varias maneras.

Para el "racionalismo" (DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ), que comienza por descalificar el conocimiento sensitivo, el objeto del conocer humano –siempre intelectual o racional– son las "ideas". Estas, ciertamente, son como "cuadros" o "retratos" de la realidad; pero no nos consta, ni podemos saber, de entrada, que exista un acuerdo entre nuestras ideas y las cosas reales mismas. Las ideas son siempre inmanentes al pensamiento humano; las cosas, por el contrario, son trascendentes a dicho pensamiento, y, por ello, inalcanzables por nosotros de modo directo. Luego no podemos comparar realmente las ideas con las cosas, ni podemos, por consiguiente, conocer si nuestras ideas se ajustan a las cosas o no. El único modo de salir de este atolladero es recurrir a Dios de una u otra forma.

DESCARTES dirá que Dios es bueno y veraz, y no puede permitir que sus criaturas se engañen, si ponen todo lo que está en sus manos para evitarlo. Por eso, si nos limitamos a las ideas "claras y distintas", podemos estar seguros de no equivocarnos. La veracidad de Dios es aquí garantía suficiente para evitar el error.

MALEBRANCHE, por su parte, recurrirá al "ontologismo". Dios es lo primero que conocemos, y todo lo demás, las cosas, las conocemos en Dios, es decir, en las mismas ideas divinas, a las que, sin duda alguna, se ajustan plenamente las cosas.

LEIBNIZ, por último, recurrirá a la "armonía preestablecida". Nuestras ideas claras y distintas coinciden exactamente con las cosas a las que corresponden, en virtud de una armonía preestablecida desde antes de la creación, por el mismo Dios.

Para el "empirismo", por su lado, que reduce el conocimiento humano al conocimiento sensitivo, tanto los objetos de la "sensación", es decir, las cualidades sensibles, como los objetos de la "imaginación", o sea, las imágenes, (o las ideas, que para el empirismo son lo mismo), se reducen a modificaciones subjetivas, y, por consiguiente, no pueden llevarnos a conocer las cosas exteriores. Por eso, dicho sistema filosófico termina por negar la existencia de las sustancias materiales (BERKELEY), y aun de toda sustancia, cayendo en el puro "fenomenismo" (HUME).

En cuanto al "idealismo", la tesis fundamental en la que se basa es el llamado "principio de la inmanencia", que conduce inexorablemente a esta conclusión: el ser se identifica con el ser pensado. En efecto, el "pensamiento" (en el que se incluye todo tipo de conocimiento) sólo puede alcanzar a lo que está dentro de él. Y si se piensa en algo que esté fuera del pensamiento, por ese mero hecho de pensarlo, no está ya fuera, sino dentro del pensar. Por consiguiente, ser y ser-pensado son exactamente lo mismo; el ser sin más se reduce o se agota en ser objeto del pensar. Sólo habría una excepción a esta pura inmanencia de lo pensado, y es la del Sujeto Absoluto, que se capta a sí mismo en una intuición intelectual, en la que se borran las diferencias entre el objeto y el sujeto.

Así es, al menos, en las formas más extremas de idealismo (FICHTE, SCHELLING, HEGEL), llamado entonces "idealismo absoluto". Estos autores se vinculan, de uno u otro modo, al Pensamiento Absoluto, es decir, a Dios; y así defienden que nada puede existir fuera del Pensamiento Divino. Por consiguiente, el mundo en su integridad (o sea, las cosas todas, y nosotros mismos con ellas) no es más que "un sueño soñado por Dios". De esta suerte, lo único que verdaderamente existe es Dios, y con El, sus propios "pensamientos" o "ideas"; o sea, que nosotros mismos, que también pensamos, quedamos absorbidos por el Pensar divino, y reducidos a meros fenómenos de dicho Pensar. Una conclusión, por lo demás, enteramente "panteísta".

Pero el idealismo presenta también otras formulaciones menos drásticas, como son: el "idealismo acosmístico" de BERKELEY, o el "idealismo trascendental" de KANT. BERKELEY niega la existencia de la materia, reduciendo el ser de ella a la mera percepción de la que es objeto. Así defiende la tesis de que "el ser (de las cosas materiales) se identifica con el ser-percibido" (*esse est percipi*). Pero, en cambio, no niega la existencia de las sustancias espirituales, entre las que nos encontramos nosotros, y, por supuesto, tampoco la de Dios. En este punto BERKELEY es "realista", por lo que su idealismo es parcial, no total o absoluto.

Por lo que se refiere al "idealismo trascendental" de KANT, valga este breve resumen. En el conocimiento humano hay dos elementos: uno, dado, a saber, las impresiones sensibles, o "intuiciones empíricas", como él las llama, y otro, puesto por el sujeto cognoscente, que son las "formas a priori"; unas a nivel sensitivo, el "espacio" y el "tiempo", y otras a nivel intelectual, que son las doce "categorías" o "conceptos puros" del intelecto. De esta suerte, todo conocimiento humano es una síntesis, que se realiza en dos fases. En un primer momento tenemos la síntesis de las "intuiciones empíricas" con las "intuiciones puras" del espacio y del tiempo, síntesis que da lugar al "fenómeno". Y en un segundo momento tenemos la otra síntesis, entre el "fenómeno" y los "conceptos puros" del intelecto, con lo que se obtiene el "objeto" del conocer.

Y todavía, en el nivel de la razón, se dan otras tres "formas a priori", que son las tres "ideas", de "mundo", de "alma" y de "Dios", a las que no es posible encontrar materia alguna, por carecer el hombre de "intuición intelectual".

En resumidas cuentas, el hombre es incapaz de conocer las cosas como son en sí, o sea, los "noúmenos", y tiene que detenerse en las cosas tal y como aparecen, es decir, los "fenómenos"; ya que se halla como bloqueado por sus "formas a priori", las cuales siendo, como son, comunes a todos los hombres, sin embargo, en nada se parecen o coinciden con las cosas mismas. Respecto de dichas cosas lo único que cabe es "pensarlas", pero no "conocerlas". Y así, suponemos, con algún fundamento, que las cosas extramentales existen, pero desconocemos, en absoluto, lo que son o cómo son.

Como se ve, por poco que se profundice en ello, estas formas de inmanentismo incompleto son, en realidad, formas de "relativismo", o sea, de escepticismo parcial.

b) Refutación del inmanentismo

Así, pues, las diversas formas de inmanentismo niegan, sin más, esa propiedad del conocimiento que es la "intencionalidad". Pero sin éxito, porque de una u otra manera, el propio inmanentismo la supone.

En efecto, cuando algún pensador partidario del inmanentismo trata de sacar verdadera su postura, lo primero que hace es distinguir entre estos dos tipos de conocimiento: el que alcanza las cosas como son en sí mismas, en su realidad extramental, y el que sólo las alcanza como meros objetos, en su pura presencia intramental. Y a continuación trata de defender, con más o menos acierto, que nuestro conocimiento no es del primer tipo, sino del segundo; más aún, que el primer tipo de conocer es imposible en nosotros, y hasta absurdo. Ahora bien, si ese primer tipo de conocer, que podríamos llamar "realista", no se da nunca en nosotros, y es incluso absurdo ¿cómo se explica que podamos siquiera hablar de semejante tipo de conocer? ¿A quién podría ocurrírsele que conocemos así, si nunca conocemos de ese modo, y es además imposible que lo hagamos? Estaríamos ante un misterio impenetrable.

Nótese, por lo demás, que la tesis "realista", que aparece como opuesta a la "inmanentista", no entraña, desde luego, dificultad alguna de ese carácter. Porque todo el mundo sabe que nosotros tenemos, por una parte, conocimientos que versan sobre cosas reales, y otros, en cambio, que tienen por objeto algo irreal, algo que se reduce a ser objeto, puro objeto. Y esto supuesto, es fácil hacer la distinción entre esos dos tipos de conocer; e incluso es fácil de entender lo que el propio inmanentismo propugna. Pero si nunca tuviéramos un conoci-

miento que versara sobre cosas reales, nadie entendería la tesis inmanentista, que asegura que no las conocemos; pues ¿qué podría significar para nosotros "conocer cosas reales"? Algo sin sentido, algo que no podríamos en absoluto comprender.

Por otra parte, el inmanentismo no solamente imposibilita la distinción, que tantas veces hacemos, entre objetos existentes y objetos inexistentes, sino que también vacía de su verdadero sentido la distinción entre los conocimientos verdaderos y los conocimientos falsos; y, en conclusión, ataca una de nuestras más profundas convicciones, a saber, la de que "pertenece a la naturaleza del intelecto el acomodarse a las cosas". Pero sobre esto volveremos después.

Finalmente, es claro que la tesis del inmanentismo entraña una falacia que consiste en confundir, en la expresión "ser pensado", estos dos sentidos distintos que puede encerrar: el mero "estar siendo pensado", y "el ser al que le acontece ser objeto del pensar". El inmanentismo pretende que la expresión "ser pensado" sólo puede tener el primer sentido; lo cual únicamente podría mantenerse si el propio inmanentismo fuese cierto; pero no, si es verdad el realismo. Se trata, pues, de una petición de principio, o de dar por buena, como refutación del realismo, la tautología siguiente: "lo que está siendo pensado está siendo pensado". O dicho de otro modo: si al hablar del objeto del pensar se está tomando la palabra "objeto" en sentido estricto, o sea, como "objeto inmediato", es claro que dicho objeto es imposible si no se piensa en él; pero si se toma en sentido amplio, es decir, como "objeto mediato", que es un aspecto de la cosa real misma, entonces es claramente posible que exista dicho objeto sin ser pensado, al menos por éste o aquel sujeto cognoscente particular.

Pero si la tesis del inmanentismo no puede ser aceptada por los inconvenientes que acarrea y por su misma inconsistencia, entonces es necesario mantener la tesis de la "intencionalidad" del conocer, y, junto con ella, habrá que elaborar también una explicación convincente de la posibilidad y de la realidad del error, que parece, en principio, oponerse irreductiblemente a dicha intencionalidad.

3. Explicación del error

Una teoría explicativa de la posibilidad y de la realidad del error tiene que comenzar por recordar la distinción real entre el objeto inmediato y el objeto mediato del conocer en general. Entre esos dos objetos no hay nunca verdadera identidad, sino sólo (y siempre que no se introduzcan factores de perturbación) una cierta correspondencia, o congruencia, que, hablando más rigurosamente, debemos calificar de "adecuación". Es precisamente lo mismo que vimos tam-

bién, en la primera parte de esta obra, al comparar entre sí el "orden natural" y el "orden lógico". Entre esos dos órdenes no hay, desde luego, identidad, sino un cierto ajuste o correspondencia, que hay que caracterizar como "adecuación".

Esto supuesto, lo que es preciso explicar ahora, en orden a la posibilidad y la realidad del error, es porqué, en determinados casos, no se da esa adecuación entre aquellos dos objetos, y, al no darse, surge el error.

Por otra parte, es preciso también insistir en que el error, formalmente hablando, no se da más que en el intelecto, pues siendo el error, como lo es, lo contrario de la verdad, así como ésta no se da, formalmente hablando, más que en el intelecto, tampoco aquél, formalmente hablando, puede darse más que en el intelecto. Sabido es que los contrarios pertenecen al mismo género, y, en este caso, el género común a la verdad y al error es precisamente el conocimiento intelectual. Por eso, así como la verdad, propiamente dicha, se define como la adecuación entre lo entendido por nosotros y la realidad, el error, en sentido propio, debe ser definido como el desacuerdo entre lo entendido por nosotros y la realidad. Sin embargo, así como la verdad, según vimos en su momento, es reconocida como tal en el mismo acto del juicio en el que se cumple, el error, en cambio, es reconocido como tal en el acto de su rectificación, o sea, en aquel otro juicio, contradictorio respecto del juicio erróneo, en el cual queda éste superado y rectificado. Y esto es ya, sin duda, un indicio de que lo "natural" para el intelecto es estar en la verdad, mientras que lo "preternatural" o "contranatural" (en todo caso, la excepción) es caer en el error.

Pues bien, hay dos maneras generales de que el error pueda introducirse en nuestros juicios intelectuales: la primera, por una incorrecta presentación de los datos sensibles al propio intelecto, o sea, por el influjo sobre el intelecto de lo que, en sentido impropio, se suele denominar "errores de los sentidos"; y la segunda, por una incorrecta combinación, llevada a cabo por el propio intelecto, de los mismos datos inteligibles, acerca de los cuales, en principio, el intelecto no puede errar. Detengámonos un momento a examinar estos dos casos.

En su obra *La estructura de la subjetividad*[1], ANTONIO MILLÁN-PUELLES ha desarrollado, con pulcritud y rigor, la teoría explicativa de la génesis del error, en referencia precisamente al influjo del conocimiento sensitivo sobre el intelectual. La fórmula sintética de esa explicación es ésta: "dejarse llevar por el poder de la apariencia", o sea, que aquello que no es ciertamente una realidad, sino sólo una apariencia, pero que no se presenta como tal apariencia, sino como realidad, lleva a cabo un influjo, no completamente determinante, pero sí suficiente, sobre nuestra facultad de entender, de suerte que nuestra voluntad,

---

[1] A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, pp. 34-53.

ligada a los datos que le presenta el intelecto, se siente solicitada por dicha apariencia. y cede a ella. Oigamos sus mismas palabras:

"Evidentemente, cuando digo que me dejé llevar de la apariencia no puedo querer decir que me dejé llevar por algo cuya irrealidad yo conocía. Por consiguiente, es menester aclarar qué se entiende aquí por "apariencia" y qué se debe entender por "me dejé llevar". Ambas se aclaran mutuamente. En el momento en que me dejé llevar de la apariencia, esta era algo de lo que yo no sabía que no era más que apariencia. Pero tampoco puedo decir ahora que aquello de lo que me dejé llevar era entonces la *enargueia*, la evidencia de la realidad; por dos razones: 1°, porque la evidencia de la realidad no es causa del error; 2°, porque no cabe *dejarse* llevar por la evidencia de la realidad, ni por ninguna clase de evidencia. El dejarse llevar es un dejarse en el sentido de un consentimiento, de una actividad libre, todo lo favorecida que se quiera por algo que la induce. La evidencia no se acepta libremente, como algo que también se pueda rechazar. La evidencia se impone"[2].

Y este otro texto:

"Volvamos a la apariencia y al error. Desde la rectificación, su nexo se hace patente al explicar al segundo por el hecho de 'haberse dejado llevar' de la primera. Al darse esta explicación, la subjetividad no interpreta todavía. Lo que con ella hace es *casi* lo mismo que reconocer que ha errado. En este 'casi' está la diferencia entre la explicación meramente espontánea y la propiamente filosófica. La primera ex-plica, es decir, despliega ante la conciencia lo ocurrido, y, sin embargo, deja todavía implícito lo que en la explicación propiamente filosófica, que es más refleja, se trata de mostrar. Es cierto que cuando pienso que me dejé llevar de la apariencia estoy pensando que algo voluntario se dio en mí. Lo que no es cierto es que su voluntariedad esté perfectamente explícita y manifiesta, ni en el momento en que cometí el error, ni ahora, cuando lo he rectificado. Mas bien lo que se presenta es un cierto compuesto de voluntariedad e involuntariedad o, si se prefiere, una combinación de lo que se llama 'el poder de la apariencia' y la complicidad, difusamente advertida como voluntaria, de la subjetividad con ese mismo poder (...). La eficacia del poder de la apariencia se manifiesta con la suficiente claridad como para dejar casi en la sombra lo que de libre complicidad con ella existe en el error cuando éste es explicado, desde la pura y simple rectificación, de una manera espontánea y sin más miramientos. La explicación filosófica es la que resuelve y escudriña esta compleja red, tratando de hallar más luz"[3].

---

2 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 38-39.

3 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 41-42.

Pues bien, instalados ya en esa explicación filosófica, el citado autor continúa diciendo que hay que distinguir entre "la causa del error y el propio error, o sea, el acto de abandonarse a la apariencia y el de juzgarla como realidad. Al ser voluntario aquel, también lo es este; mas como quiera que el segundo es el efecto y el primero la causa, su respectiva voluntariedad no puede ser la misma. La causa del error es voluntaria en el sentido de un acto de la voluntad: la decisión de hacer un cierto juicio. Y el error, por su parte, atañe a un acto del entendimiento, que es voluntario a título de objeto del mencionado acto de la voluntad. En términos de la Escuela, la situación se expresaría diciendo que el abandonarse a la apariencia es, respecto de la voluntad, un 'acto elícito', y el acto de hacer el juicio en el cual la apariencia se toma por realidad, es un 'acto imperado'. No es que la voluntad intervenga dos veces, de una manera inmediata, en la ejecución del juicio erróneo. Su actuación inmediata no es más que el acto elícito por el que es imperado un acto de juzgar. Ambos actos son realmente simultáneos, constituyendo como un solo acto (...). La solidaridad existencial entre la decisión imperativa y el acto del juicio erróneo es la unidad de un solo hecho humano, integrado por dos actos simultáneos. De aquí que la espontánea explicación del error por el hecho de abandonarse a la apariencia sea, según advertíamos, 'casi lo mismo' que limitarse a reconocer el hecho del error"[4].

La explicación filosófica tiene que reconocer, además, que "la voluntariedad del error (o del juicio erróneo) no es voluntad de errar. El juicio-objeto de la decisión imperativa es conocido (*nihil volitum quin praecognitum*), pero no es conocido como erróneo, ni, por tanto, decidido como tal, en y para la subjetividad que, al decidirlo, lo hace"[5].

Por eso es necesario buscar también una explicación del error, que no sea sólo subjetiva (inadvertencia, precipitación, etc.), sino también objetiva, como basada en la misma índole del conocimiento sensitivo, capaz, en algunos casos, de presentar al intelecto humano unas "apariencias" falsas o engañosas. Y aquí se encaja la doctrina clásica sobre los llamados "errores de los sentidos", que se puede resumir así:

Primero, los sentidos externos no se engañan nunca acerca de sus "sensibles propios" (los colores, para la vista; los sonidos, para el oído; los olores, para el olfato, etc.), a no ser que exista alguna deformidad o impedimento en el órgano sensorial correspondiente. Pero sí pueden engañarse acerca de sus "sensibles comunes" (el tamaño, la figura, la distancia, el movimiento, etc.), y más todavía, claro está, acerca de sus "sensibles indirectos" (las esencias de las cosas corpóreas).

---

4 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 49-50.

5 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 51.

Segundo, de los sentidos internos, el sensorio común no se engaña nunca en su función de conciencia sensible, y, si se engaña en los demás casos, será porque se engañen a su vez los sentidos externos.

Tercero, los restantes sentidos internos, la imaginación, la memoria y la cogitativa, pueden también engañarnos, ya por los errores que se hubieran deslizado en la sensibilidad externa, de la que toman sus datos, ya por alguna lesión o impedimento en sus respectivos órganos, ya por excederse en sus correspondientes funciones (por ejemplo, si la imaginación toma por real lo que sólo es imaginado).

Pero ninguno de esos "errores sensoriales" es verdaderamente un error hasta que no sea asumido por el intelecto, que es la facultad de la verdad y del error en sentido propio. Y esa asunción por parte del intelecto de los errores sensoriales no es nunca inevitable; siempre se puede eludir, y siempre, sobre todo, se puede superar, con la subsiguiente rectificación.

Pero veamos ahora la posibilidad de que el error se infiltre en el mismo intelecto, independientemente de los datos suministrados por los sentidos, y dentro de su propio ámbito. Esta posibilidad, desde luego, no puede darse si se atiende a su objeto propio, sino sólo por el mal uso, o por la incorrecta combinación, que lleve a cabo el propio intelecto de los mismos datos inteligibles, acerca de los cuales, en principio, y tomados en sí mismo, o de manera absoluta, el intelecto no se puede engañar. Veamos, a este respecto, lo que dice TOMÁS DE AQUINO, en el siguiente texto:

> "Toda facultad está ordenada a su propio objeto de manera esencial y natural; y por ello, mientras una facultad no se destruya, no fallará el juicio de ella acerca de su objeto propio. Ahora bien, el objeto propio del intelecto es la esencia de las cosas. Luego acerca de la esencia de las cosas, propiamente hablando, el intelecto no puede engañarse. Sin embargo, sí puede engañarse acerca de aquello que circunda a la esencia, a saber, cuando ordena una cosa a otra, o compara, o afirma o niega, o raciocina. Y por ello tampoco puede errar acerca de aquellos enunciados que se conocen al instante en cuanto se conoce el significado de sus términos, como ocurre con los primeros principios; de los cuales también resulta, de manera infalible, la verdad de las conclusiones, científicamente extraídas. Pero accidentalmente puede el intelecto equivocarse acerca de la esencia de las cosas compuestas; no ciertamente por parte de algún defecto de su órgano corporal, pues el intelecto no tiene órgano corporal alguno, sino por parte de la composición que interviene en alguna definición, como la definición de una cosa es falsa aplicada a otra (así, la definición de círculo es falsa aplicada al triángulo), o como una definición es falsa en sí misma porque implica una composición imposible (así, si se toma como definición de alguna cosa la siguiente: animal racional alado). Por eso, en las cosas simples, en las que la composición no puede intervenir, no pode-

mos equivocarnos, y el único defecto estará en que no las alcancemos por entero"[6].

Resumiendo la doctrina aquí expuesta por SANTO TOMÁS, tenemos:

Primero, el objeto propio de la facultad de entender, o sea, el objeto al cual dicha facultad está ordenada de manera esencial y natural, está constituido por las esencias de las cosas. Por consiguiente, acerca de dicho objeto, propiamente hablando, la facultad de entender no puede engañarse.

Segundo, pero accidentalmente, y si rebasa de algún modo ese objeto propio, en operaciones tales como comparar, unir o desunir, juzgar y razonar, puede en algunas ocasiones engañarse.

Tercero, desde luego, si incurre en algún engaño, no será nunca por un defecto del órgano de dicha facultad, como ocurre, con frecuencia, en los sentidos, y ello simplemente porque la facultad de entender es inorgánica, carece de todo órgano corporal.

Cuarto, tampoco se engaña nunca cuando se limita a juzgar de lo que es evidente de suyo, o sea, cuando las nociones enlazadas en el juicio son claramente conocidas, y también lo es el necesario enlace entre dichas nociones.

Quinto, asimismo es imposible el engaño cuando se trata de una conclusión enlazada necesariamente, según las leyes de la lógica, con unas premisas evidentes de suyo.

Sexto, pero puede engañarse, de manera accidental, por un mal uso de las operaciones de entender, en los siguientes casos:

a) En la simple aprehensión de las esencias de las cosas compuestas, cuando se introduce en dicha operación algo que es propio de otras operaciones, como puede ser falsa la definición de una cosa aplicada a otra, o puede ser falsa la misma definición de una cosa por encerrar elementos incompatibles.

b) En el juicio, cuando no se conocen bien las nociones enlazadas en dicho juicio, ni resulta evidente el enlace entre ellas.

c) En el raciocinio, cuando no se cumplen estrictamente en el discurso racional las leyes de la inferencia lógica, o se parte de premisas erróneas.

Por consiguiente, sólo cuando el intelecto rebasa su propio y natural objeto se expone a equivocarse, pero es enteramente inmune al error cuando conoce las esencias simples, en las que no cabe una composición indebida. En este caso, el único defecto puede estar en no penetrar convenientemente dicho objeto.

En resumidas cuentas, no puede darse el error en el intelecto cuando se circunscribe a lo que es evidente, tanto con evidencia inmediata, en la simple aprehensión y en el juicio, como con evidencia mediata, en el raciocinio. Y ya

---

6 Tomás de Aquino, *STh* I q86 a6.

quedó dicho más atrás que la evidencia inmediata es el supremo criterio de verdad.

4. El principio de la veracidad esencial del intelecto humano

Este principio, entre otras varias fórmulas, puede enunciarse así: "nadie se equivoca acerca de lo que de veras entiende, puesto que entender es conformarse con la realidad". Esto supuesto, el "error intelectual", que es el error propiamente dicho, será siempre un cierto no entender, una falta de intelección, respecto de aquello sobre lo que se juzga. Tratemos de mostrarlo en lo que sigue.

En un célebre pasaje de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, se plantea SANTO TOMÁS la cuestión del conocimiento de la verdad, por parte del propio sujeto que la posee. Tras afirmar que dicho conocimiento no puede darse en los sentidos, que no pueden llevar a cabo una reflexión completa sobre sí mismos, establece que el intelecto, en cambio, sí que puede conocer la verdad que posee. Y lo explica del siguiente modo: "La verdad, en efecto, sigue a la operación del intelecto en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es. Pero dicha verdad es conocida por el mismo intelecto en tanto que él reflecte sobre su propio acto; y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto; y, por su parte, esta última tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo intelecto, a cuya naturaleza le compete el conformarse con las cosas"[7].

Como puede observarse, SANTO TOMÁS parte aquí de un hecho, el hecho de que nosotros, los hombres, poseemos en muchas ocasiones la verdad, y además sabemos que la poseemos. Pero ¿cómo sabemos que, en algún caso, estamos en posesión de la verdad? Esta es la pregunta que trata de contestar. Sigamos su razonamiento.

Que en algún caso poseemos la verdad es indudable. Lo hemos visto más atrás, por ejemplo, en el caso del principio de contradicción, de cuya verdad no podemos dudar por mucho que nos empeñemos, y, en general, en todos aquellos casos en los que la evidencia inmediata se nos impone.

Conocida es también la opinión de ARISTÓTELES, según la cual "la investigación de la verdad es, en cierto sentido, difícil, pero en otro, fácil; pues, por un lado, nadie puede alcanzar completamente la verdad, y por otro asimismo, nadie yerra por completo"[8]. Y de un modo más radical tenemos la tesis de SANTO

[7] Tomás de Aquino, *De Ver* q1 a9.

[8] Aristóteles, *Metafísica*, I, 1 (Bk 993a30).

TOMÁS de que "quien niega que la verdad (en general) existe afirma (implícitamente) que existe la verdad, ya que si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existiría; y si algo es verdadero es necesario que exista la verdad"[9]. Y esta reflexión no vale sólo para la existencia de la verdad en absoluto y con independencia de nuestro conocimiento de ella, sino que vale también para la posesión por nuestra parte de dicha verdad, pues también puede razonarse así: quien niega que la verdad exista en su intelecto afirma a la par que existe en él, porque si no existe la verdad en su intelecto, este juicio negativo suyo será verdadero, y será una verdad que existe en él. De cualquier forma que se mire, resulta absolutamente indudable que la verdad, alguna verdad, existe en nosotros y que es conocida por nosotros.

Mas dicha verdad debe ser definida como la adecuación de lo entendido por nosotros, es decir, del contenido de uno de nuestros juicios, con las cosas mismas tal como son en sí; por lo cual conocer la verdad que está en nosotros es conocer, sin duda, dicha adecuación. Pero esto no es posible sin conocer los dos extremos de la adecuación, es decir, el contenido de dicho juicio, por un lado, y las cosas como son en sí, por otro. Pues bien, ¿cómo es posible esto último?

Conocer el contenido de cualquiera de nuestros juicios es, desde luego, perfectamente viable, pero ¿cómo conocer el otro extremo de la comparación, es decir, la cosa misma tal como es en sí? La respuesta dada por SANTO TOMÁS a este interrogante resulta a primera vista desconcertante, puesto que afirma que ello sólo es posible si conocemos la naturaleza del propio intelecto, es decir, de nuestra facultad de entender, naturaleza que entraña esta ordenación esencial: la de conformarse o adecuarse con las cosas que se entienden.

Dicha respuesta resulta, desde luego, desconcertante, porque supone, por así decirlo, un salto atrás, ya que en lugar de ir hacia las cosas mismas, como parecía lo natural, se retrocede al mismo intelecto, lo que, en principio, habría de alejarnos más de las cosas. Pero es que no hay otro camino. A las cosas mismas no podemos llegar por ninguna otra ruta que no sea ésta: la que abre el propio intelecto, y si nuestro intelecto no estuviera de suyo abierto a las cosas, si por su propia índole estuviera, por el contrario, obturado respecto de ellas, no llegaríamos jamás a alcanzarlas, y no podría darse nunca en nosotros la verdad, ni tampoco el conocimiento por nuestra parte de dicha verdad. Así que la condición última de posibilidad de que se dé la verdad, alguna verdad, en nosotros, y de que la conozcamos, es el conocimiento implícito que, de modo general, tenemos de que "pertenece a la naturaleza de nuestro intelecto el adecuarse a las cosas", o sea, "la ordenación esencial a la verdad".

Digo que se trata de un conocimiento "implícito" y así es, pues sólo la reflexión, y una reflexión "completa", puesto que llega hasta la misma esencia de la

---

[9] Tomás de Aquino, *STh* I q2 a1.

propia facultad que reflexiona, puede hacer que dicha conocimiento se haga explícito. En el conocimiento directo, o mejor, natural o espontáneo, de lo que se trata es sencillamente de entender lo que significa "entender". Y como escribe ANTONIO MILLÁN-PUELLES: "Todo hombre con uso de razón sabe lo que es 'entender de veras' algo, aunque no sepa definir este entender, ni deduzca del mismo las consecuencias implícitas en su noción. Y también sabe, de un modo natural, que la perfección del intelecto consiste en su conformidad o adecuación con la realidad de lo entendido, de suerte que considera a lo contrario como una privación"[10].

Por lo demás, en la práctica, el saber, en cada caso, si estamos de veras entendiendo, es decir, llegando a las cosas mismas y alcanzándolas como en sí mismas son, no es de hecho difícil: basta que nos atengamos a la "evidencia" (ya sea inmediata, ya mediata), que es, como vimos, el supremo criterio de verdad. No se trata aquí propiamente de un "dejarse llevar", como si nuestro asentimiento a lo evidente fuese un acto voluntario, se trata, más bien, de "quedar prendidos", de "rendirse a esa evidencia que se nos impone", sin que podamos hacerle resistencia si la miramos cara a cara. En realidad, el único modo de resistirla es cerrarle los ojos, apartar de ella nuestra mirada intelectual.

Y más en concreto, sabemos también que no nos equivocamos al entender: primero, si de lo que se trata es de un acto de "simple aprehensión" de alguna esencia en el que no se haya infiltrado todavía nada que corresponda más bien al juicio, como la comparación y la composición, y este es siempre el caso de las esencias simples; segundo, si se trata de un "juicio inmediato" en el que sus dos términos (sujeto y predicado) son perfectamente conocidos y su enlace, por un lado, o su distinción u oposición, por otro, son inmediatamente evidentes, y tercero, si se trata de un "juicio mediato" cuyo enlace o conexión con otros juicios evidentes de suyo es asimismo evidente. En todos esos casos, lo que es objeto de nuestra intelección es algo realmente entendido, algo que se entiende de veras, y nadie se equivoca acerca de lo que de veras entiende, sino precisamente acerca de lo que no entiende, en lo cual sí que puede deslizarse el error.

5. El principio de la verdad inconcusa del testimonio de la conciencia

Este nuevo principio, que de forma abreviada podría ser denominado, sin más, "principio de la conciencia", se refiere no tanto a esa dimensión de la actividad intelectiva que hemos descrito como "conocer" propiamente dicho, o sea,

---

10 A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 349-350.

"juzgar", sino a aquella otra dimensión de dicha actividad que hemos caracterizado como "percibir". Y lo que dicho principio establece, con valor absoluto y del modo más terminante, es que "todo percibir en cuanto tal es verdadero", o que nadie puede equivocarse en el mismo acto de percibir. Pero ello requiere algunas aclaraciones.

Por de pronto hemos de decir que aquí tomamos como sinónimos "percibir" y "tener conciencia". Y no es esto un abuso del lenguaje, puesto que aquí hablamos de la "conciencia psicológica", que se limita a "testificar" sobre la existencia o no de un determinado hecho interno, y no de la "conciencia moral", que va mucho más allá, puesto que juzga sobre la bondad o malicia de un determinado acto humano, incitando a él, o aprobándolo, o excusándolo, o, por el contrario, rechazándolo, o reprobándolo.

Según SANTO TOMÁS, "El nombre de 'conciencia' significa la aplicación de la ciencia a algo, y así 'tener conciencia' viene a ser 'conocer a la vez' (...). Por eso la conciencia no designa un hábito especial, o una potencia, sino el mismo acto que consiste en la aplicación de cualquier hábito o cualquier noticia a algún acto particular. Pero de dos maneras puede una noticia aplicarse a un acto: primero, en cuanto se considera si tal acto existe o ha existido; segundo, en cuanto se considera si dicho acto es recto o no"[11]

Pues bien, de esos dos tipos de conciencia de que habla SANTO TOMÁS en ese texto es solamente el primero el que aquí nos interesa, y esa es la llamada "conciencia psicológica", que no emite juicio alguno de valor, sino que se limita a constatar que un determinado hecho interior (ya sea un acto, ya sea una afección pasiva) se da realmente en el sujeto que tiene ese tipo de conciencia.

Por lo demás, las formas en que esa "conciencia" puede presentarse son tres: en primer lugar, la conciencia "concomitante" en sentido estricto; en segundo lugar, la conciencia simplemente "simultánea" (o conciencia concomitante en sentido amplio), y en tercer lugar, y en determinados casos, la llamada "reflexividad originaria". Examinemos cada una de estas tres formas de conciencia.

La "conciencia concomitante" estrictamente dicha no consiste tanto en un acto completo de conocer, que tuviera por objeto precisamente al acto mismo cuya existencia se constata, sino que simplemente consiste en una dimensión (la dimensión subjetiva) de cualquier acto de conocer, sea cual sea el objeto del mismo; dimensión subjetiva que es, más bien, una vivencia, o experiencia, o percepción, de la existencia en nosotros de dicho acto de conocer. Esta forma de conciencia se da cuando alguien dice, por ejemplo, "entiendo que yo ahora es-

---

[11] Tomás de Aquino, *De Ver* q17 a1.

toy entendiendo". SANTO TOMÁS la describe así: "con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo"[12]

Por lo demás, la conciencia concomitante estrictamente dicha no se da sólo en los actos de conocer (o de entender), sino que se da asimismo en todos los actos "conscientes", ya sean actos de una facultad cognoscitiva, o lo sean de una facultad apetitiva, o incluso de una potencia motora, en la medida en que tales actos estén presididos por un conocimiento. Como ocurre con el acto de "querer" un bien previamente conocido, o de "elegir" una entre varias opciones previamente contempladas, o de llevar a cabo, por una potencia motora, un "acto imperado" de esa misma potencia, pero originado en el impulso de la voluntad y en el juicio práctico de la razón. Todos esos actos, y otros similares, son "conscientes", puesto que están empapados de conocimiento, y es el mismo acto de conocimiento que los preside, y con el que son solidarios, el que lleva a cabo esa "vivencia" o "percepción", que hemos denominado "conciencia concomitante".

La segunda forma de conciencia es la simplemente "simultánea". Por ejemplo, la que se da en el sensorio común cuando, a través de éste, un sujeto cognoscente "siente" que está viendo, o que está oyendo, etc.. No se trata del mismo acto del conocimiento directo (ver, oír, etc.), puesto que la vista no puede "ver" que ve, o el oído "oír" que oye. Se trata, pues, de otro acto, un acto que lleva a cabo otra facultad, a saber, el sensorio común; que es "simultáneo" a los actos de ver, oír, etc.; y que versa sobre dichos actos, "percibidos" así en su singularidad y concreción.

Y esta misma forma de conciencia simultánea, o conciencia concomitante en sentido amplio, se da también en el plano intelectual, cuando es nuestro propio intelecto el que "percibe" los actos de nuestros sentidos (externos o internos), o de nuestros apetitos sensitivos, y los percibe de manera inmediata, puesto que se trata de actos ejercidos por el mismo sujeto, aunque con otras facultades, y en perfecta simultaneidad con el susodicho acto intelectual que los percibe. La descripción, pues, de este acto de conciencia no correspondería a la fórmula antes usada: "entiendo que yo ahora estoy entendiendo", sino a esta otra: "entiendo que yo ahora estoy viendo, o estoy imaginando, o estoy deseando, etc.".

Cabe finalmente una tercera forma de conciencia, la denominada "reflexividad originaria", en la cual el propio sujeto cognoscente es alcanzado de manera indirecta o "cuasi-objetiva". Se trata entonces de un "acto completo" de conocer, cuyo objeto "principal" o "directo" es todo aquello que "insta" o "apremia" de algún modo al susodicho sujeto, como puede ser un dolor, o una necesidad biológica, o un deber moral, etc., y cuyo "cuasi-objeto", percibido a la par que se conoce aquel objeto, es el dicho sujeto, pero en tanto que instado o apremia-

---

12 Tomás de Aquino, *In I Sent* dist1 q2 a1 ad2.

do. En efecto, aquí se dan a la vez el "conocimiento" de un objeto, explícita y directamente alcanzado, y la "percepción" del propio sujeto, alcanzado, en este caso, de manera implícita e indirecta, bajo la perspectiva de su concreta instancia o apremio.

En todas esas formas de conciencia, sin embargo, lo que se capta o aprehende no es nunca una esencia abstracta y universal, sino un hecho concreto y singular, hecho que puede consistir o en un acto de conocer (sensible o intelectual), o en un acto de apetecer (asimismo sensible o intelectual), o en un acto imperado por la voluntad y realizado por cualquier otra potencia, o en una inmutación física pasivamente recibida en alguna parte de nuestro cuerpo y que sea, por supuesto, conocida por nosotros, o finalmente la existencia misma sustancial del propio sujeto cognoscente, lo que llamamos nuestro "yo".

Con ello queda claro que ninguna de las formas aquí descritas de la "conciencia psicológica" se identifica con la "reflexión" estrictamente dicha. Pues la reflexión consiste en un acto de conocimiento intelectual que toma por objeto otro acto de conocimiento anterior, y lo considera en su naturaleza o esencia, no en su concreta existencia, y ello sencillamente porque tal acto anterior ya no existe, ha sido seguido o sustituido por el acto posterior, el acto reflexivo. En cambio, las formas de la conciencia psicológica aquí señaladas no son "consideraciones", sino "percepciones"; no aprehenden de suyo ninguna esencia, más o menos universal, sino una existencia particularísima, y la aprehensión en cuestión es siempre simultánea con el hecho concreto de que se tiene conciencia.

Por lo demás, y por lo que se refiere al "objeto" de todas esas "percepciones" se puede decir que:

a) en la conciencia concomitante, aquello de que se tiene conciencia no se aprehende como objeto, sino que se vive o experimenta de una manera "inobjetiva";

b) en la reflexividad originaria, el sujeto cognoscente que la lleva a cabo se aprehende como instado o apremiado, y de manera indirecta y "cuasi-objetiva, y

c) en la conciencia simplemente simultánea, aquello de que se tiene conciencia es aprehendido ciertamente como objeto, o, si se quiere mejor, como término de la susodicha aprehensión, pero siempre como algo realmente existente y que se hace presente en su más estricta singularidad y concreción.

Hemos indicado hace un momento que lo percibido en todas esas formas de conciencia psicológica es un hecho interior, hecho siempre simultáneo con la conciencia que de él tenemos, y además inmediatamente unido a dicha conciencia. Pues bien, esta simultaneidad y esta inmediatez son las que garantizan la verdad inconcusa del testimonio que la susodicha conciencia nos ofrece. Si alguien está entendiendo algo y al mismo tiempo se da cuenta, o percibe interior-

mente, que está entendiendo, es imposible que se equivoque en esto. Y lo mismo si está viendo y se da cuenta de que ve, o está imaginando y se da cuenta de que imagina, o está queriendo, o eligiendo, y se da cuenta de que quiere o elige, etc., etc.. Todos esos hechos son, desde luego, actos conscientes, que podemos clasificar así:

Primero, actos de "conocer", como sentir, o imaginar, o recordar, o entender, o juzgar, etc..

Segundo, actos de "apetición sensible", como desear, o esperar, o temer, etc., que son siempre solidarios con otros tantos actos de conocimiento sensitivo.

Tercero, actos de "volición", como querer un fin, o consentir, o elegir, o ejecutar, etc., que son asimismo solidarios siempre con otros actos de conocimiento, aunque en este caso intelectual.

Cuarto, actos "imperados", es decir, ejecutados por alguna potencia motora, pero bajo la dirección de la razón y el impulso de la voluntad, como andar, o hablar, o mover los brazos o las manos, e incluso pensar o razonar, que son actos de la razón, pero llevados a cabo muchas veces bajo el impulso de la voluntad. Y aquí también es claro que todos esos actos están presididos e informados por otros tantos actos de conocimiento intelectual, y que, por consiguiente, son conscientes.

Pero se puede preguntar ahora: ¿se reducen a esos todos los hechos interiores de los que somos conscientes y acerca de los cuales el testimonio de la conciencia no nos puede engañar?

En una enumeración hecha anteriormente de los hechos conscientes figuraban otros dos más, a saber, "la existencia sustancial del propio sujeto cognoscente", y "cualquier inmutación física pasivamente recibida en alguna parte de nuestro cuerpo y conocida por nosotros". Detengámonos un momento en el examen de los mismos.

En primer lugar, nuestra propia existencia sustancial. Es verdad que dicha existencia no es ningún acto u operación que llevemos conscientemente a cabo; pero es ciertamente el principio más radical de todas nuestras operaciones, y, como tal, es algo que se revela y patentiza en dichas operaciones. Y de aquí que dicha existencia sustancial, es decir, la existencia de nuestro propio yo, sea también percibida al mismo tiempo que se perciben nuestros actos conscientes.

ARISTÓTELES escribe a este respecto: "En el hecho de que sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos"[13]. Y TOMÁS DE AQUINO, por su parte, escribe también: "En cuanto al conocimiento actual, por el que alguien considera que él tiene actualmente al-

[13] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9 (Bk 1170a31-33).

ma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes"[14]..

También es conocida la postura de DESCARTES en su célebre *cogito, ergo sum*. Según él, en dicha fórmula, no se contiene un "entimema", o un razonamiento abreviado, que, expuesto de manera completa, dijera así: "Todo lo que piensa existe; es así que yo pienso; luego yo existo". Por el contrario, con dicha fórmula, lo que se expresa es una "intuición", puesto que nuestra propia existencia sustancial se revela de manera inmediata en cualquier acto de "pensar". Y también es sabido que, para DESCARTES, "pensar" es el nombre genérico con el que se designa cualquier actividad consciente.

Por consiguiente, tan indudable es el testimonio de la conciencia cuando nos testifica la existencia de cualquiera de nuestros actos conscientes como cuando nos testifica nuestra propia existencia sustancial. Y en este sentido escribe también SANTO TOMÁS que "nadie puede pensar con asentimiento que él no existe, pues por el hecho de que piensa algo percibe que él existe"[15].

Y vayamos ahora con el segundo de los dos hechos interiores últimamente enumerados, a saber, "cualquier inmutación física recibida pasivamente en alguna parte de nuestro cuerpo y conocida por nosotros". Es evidente que los hechos de este tipo son algo de lo que también tenemos conciencia, una conciencia que, en la mayoría de los casos, va asimismo acompañada de alguna tonalidad afectiva de agrado o desagrado. Pues bien, esos hechos y esa conciencia nos llevan inmediatamente a una percepción de nosotros mismos, de nuestro propio ser, como físicamente "pasivos", y, por lo mismo, como "corpóreos". Por tanto, así como por la percepción de nuestra "actividad" consciente, nos reconocemos, de modo inmediato, como existentes y como activos y cognoscitivos, así también por la percepción de esas inmutaciones físicas nos reconocemos asimismo como existentes y además, en este caso, como pasivos y como corpóreos. Pero ¿termina aquí todo?

Porque tal vez, esa misma percepción de nuestra pasividad pueda llevarnos también a reconocer la existencia de una realidad corpórea distinta de nuestro propio cuerpo, realidad, por tanto, no sólo extramental (por referencia a nuestra mente), sino asimismo extracorpórea (por referencia a nuestro cuerpo). Se puede, en efecto, pensar que si la percepción de nuestra propia actividad consciente nos lleva de inmediato a la percepción de nuestra propia existencia sustancial que en dicha actividad se manifiesta, de parecida manera la percepción de nuestra pasividad, a través de esas inmutaciones físicas de nuestro cuerpo claramente conocidas, nos pueden conducir, también de modo inmediato, a una

---

[14] Tomás de Aquino, *De Ver* q10 a8.

[15] Tomás de Aquino, *De Ver* q10 a12 ad7.

cierta percepción de la existencia de unos agentes externos de los que necesariamente habrían de proceder las susodichas inmutaciones; agentes que, en general, son reconocidos en las llamados "cosas exteriores".

Sin embargo, este último paso no es tan fácil de dar. No es completa la paridad entre la percepción de nuestra propia existencia sustancial a través de la percepción de nuestra actividad consciente, y la percepción de las cosas exteriores a través de la percepción de nuestra pasividad también consciente. Porque tampoco se hallan tan íntimamente unidos unos efectos, cualesquiera que sean, respecto a sus causas productoras, como unos accidentes manifestativos, cuales son las acciones conscientes, respecto a sus propias sustancias a las que manifiestan. En este último caso no salimos de la misma sustancia, la nuestra, que se manifiesta en sus accidentes, mientras que en el otro caso tenemos que pasar de unos accidentes nuestros (esas inmutaciones físicas pasivamente recibidas) a otra u otras sustancias distintas, causantes o productoras de aquellos accidentes. Y aunque apoyándonos en el principio de causalidad eficiente, podemos concluir o inferir la existencia de unas causas productoras, congruentes o adecuadas a aquellos efectos tan claramente percibidos, se trataría ya, sin duda, de un cierto discurso racional, por rápido y breve que fuese, y no de una "intuición" o de una percepción inmediata.

También es cierto que algunos hablan, en este caso, de un "uso espontáneo" de la causalidad, en el que no haría falta discurso alguno. Pero tal vez de lo que se trata en ese "uso espontáneo" no sea más que la aplicación, también espontánea, del principio, anteriormente estudiado, de la veracidad esencial de nuestro intelecto, según el cual "pertenece a la naturaleza de dicho intelecto el que se acomode a las cosas", y ¿cómo iba a acomodarse a las cosas si éstas no existieran? De un modo todavía más patente que el que se apoya en la percepción de nuestra pasividad, la existencia de un mundo exterior a nosotros se nos revela, sin posible duda, en la misma naturaleza de nuestra facultad de entender, implícitamente conocida en cualquiera de nuestros juicios.

VII

PRINCIPIO DEL BIEN. NOCIONES QUE IMPLICA

1. Nociones implicadas en este principio

La fórmula más general y escueta que cabe proponer para expresar el principio general del bien es, sin duda, ésta: "todo ente es bueno". Se trata, en ella, simplemente, de conectar entre sí afirmativamente, y además de modo universal y necesario, las nociones de "ente" y de "bueno". Mas la noción de "bueno" entraña otras muchas, según vimos en la primera parte de esta obra, como son las de "apetibilidad", "perfectividad a modo de fin", "perfección" y "actualidad". Además, la "apetibilidad" implica la noción de "apetencia" o de "tendencia", que puede ser "natural" o "elícita", y esta última, a su vez, "sensitiva" o "intelectual". Por su parte, la tendencia intelectual es precisamente la "voluntad". Estamos, pues, ante un conjunto bastante amplio de nociones, en las que deberemos demorarnos, si queremos esclarecer y precisar convenientemente el susodicho principio del bien.

a) La apetición o tendencia

Recordemos, pues, que, según la clásica definición de ARISTÓTELES, "bueno es lo que todas las cosas apetecen". De aquí que lo bueno se presente, ante todo, como lo apetecible, como lo que es término u objeto de cualquier posible apetencia. Pero ¿en qué consiste la "apetencia", en su sentido más general o amplio?

Atendiendo a su etimología, SANTO TOMÁS señala que "apetecer (de *ad-petere*) no es otra cosa que estar, en cierto modo, 'pidiendo' aquello a lo que se está ordenado, o sea, 'tendiendo' a ello"[1]. Apetencia es, pues, tendencia, y tendencia a lo que es conveniente o adecuado a cada cosa, concretamente al propio ser y a la propia perfección.

---

[1] Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a1.

En efecto, todo ente posee una "naturaleza", por la cual y en la cual tiene un determinado "ser', y, como una difusión de dicho ser, todo ente está además ordenado a su propia "operación". Finalmente, por dicha operación, está también ordenado a un "fin", que es precisamente "lo bueno" para dicho ente.

Entre los distintos nombre con que se designa a la "esencia", que se llama así "en cuanto que por ella y en ella el ente tiene ser"[2], está el de "naturaleza" que "parece significar la esencia de cada cosa en cuanto ordenada a su propia operación"[3]. Y por eso puede también decirse que "todo ente está ordenado a su propia operación"[4]. Además, "todo agente actúa por un fin, pues, de lo contrario, de la acción del agente no se seguiría esto mejor que aquello"[5].

Según este encadenamiento de nociones, tenemos: *a*) Que "todo ente", en virtud de su esencia, o de su forma, o de su naturaleza, que todo es lo mismo en la realidad, tiene una "inclinación". "A toda forma sigue una inclinación", escribe TOMÁS DE AQUINO[6]. *b*) Que esa inclinación le lleva a dos cosas: primera, a conservar su propio ser todo cuanto pueda. "Lo que ya tiene ser –escribe SANTO TOMÁS– ama naturalmente su ser y lo conserva con toda su fuerza"[7]; y segunda, a buscar, mediante su operación, todo lo que le es adecuado o conveniente, todo lo que es bueno para él. Y por eso todo ente está ordenado a su propia operación, y, a través de ella, a buscar su fin, que es lo conveniente, o lo bueno, para él.

Conviene, sin embargo, advertir que la "bondad" de una cosa no consiste en su "tendencia" a un fin. Esa tendencia es, ante todo, algo radicado en la misma naturaleza sustancial de cada cosa, y que podemos describir como una "natural propensión" a obrar, propensión que se traduce, en primer lugar, en una "potencia operativa" (o varias); en segundo lugar, en una serie de "operaciones", que brotan precisamente de dicha potencia operativa, y finalmente en el logro o consecución del "fin" al que aquella tendencia está orientada. Por lo demás, el susodicho fin puede consistir, o bien en la propia operación, y entonces ya no hay un ulterior término de la tendencia, o bien en una "realidad perfectiva", sea del tipo que sea, que se logra mediante la operación, y entonces se distingue de ésta. Pues bien, en todo caso, la bondad, en su sentido más propio, está constituida por el fin, sea éste una operación, o sea la realidad perfectiva, que es objeto o término definitivo de la tendencia. De donde resulta que el "bien", en sen-

---

[2] Tomás de Aquino, *De Ent et Es* c1.

[3] Tomás de Aquino, *De Ent et Es* c1.

[4] Tomás de Aquino, *STh* I q105 a5.

[5] Tomás de Aquino, *STh* I q44 a4.

[6] Tomás de Aquino, *STh* I q80 a1.

[7] *De Veritate*, q. 21, a. 2.

tido propio, debe ser definido como "lo apetecible" o "lo apetecido", y no como "lo que apetece".

Mas, por otra parte, el "principio del bien" establece, como ya hemos dicho, que "todo ente es bueno", y, hasta ahora, lo que parece desprenderse de las anteriores reflexiones es que "todo ente apetece lo bueno", no que "sea bueno". A esta dificultad se puede contestar de dos maneras:

La primera es que de "todo ente" no sólo puede decirse que "apetece lo bueno", sino también que "es apetecido como bueno", al menos respecto de sí mismo y en la medida en que tiene algún ser. Oigamos a SANTO TOMÁS: "Como la razón de bien consiste en que algo es perfectivo de otro a modo de fin, todo aquello que tiene razón de fin tiene también razón de bien. Pero la razón de bien comporta dos cosas: que sea apetecido o deseado por aquellos que todavía no han alcanzado el fin, y que sea amado y objeto de deleite para aquellos que ya lo han alcanzado (...). Y estas dos cosas competen al mismo ser. Pues lo que todavía no participa del ser tiende al ser con cierto apetito natural, y así la materia apetece la forma (...). En cambio, lo que ya tiene ser ama naturalmente su ser y lo conserva con toda su fuerza(..). Luego el mismo ser tiene razón de bueno. Y así como no es posible que exista algún ente que no tenga ser, así es necesario que todo ente sea bueno por el mero hecho de tener ser"[8].

La segunda manera de contestar a aquella dificultad es esta otra: que, aun quedando claro que el bien, propiamente hablando, está donde está el fin, y no en el mismo sujeto que tiende al fin, sin embargo, ese mismo "tender" es ya un acercamiento al fin al que se tiende y, consiguientemente, una cierta participación de él. Por tanto, el ser que tiende a un fin, participa de algún modo del bien en que dicho fin consiste, y así puede también decirse "bueno", aunque sea por participación.

b) Las tres formas de apetición

Pero volvamos de nuevo a aquella "apetencia" o "tendencia" al bien, de la que hemos estado hablando, para considerar, más detenidamente, las distintas formas en que se presenta. Estas formas son tres: *a*) el apetito "natural", *b*) el apetito "elícito sensitivo" y *c*) el apetito "elícito intelectual", que se identifica con la "voluntad". Veamos, en primer lugar, la diferencia existente entre el apetito natural y el apetito elícito en su conjunto.

---

[8] Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a2.

Entre los numerosos textos de SANTO TOMÁS que podrían aducirse a este respecto, destaca el siguiente:

"Ciertos filósofos antiguos defendieron que todos los efectos que resultan en la Naturaleza provienen, por necesidad, de las causas que les preceden, y no de que las causas naturales estén predispuestas de un modo conveniente para la obtención de tales efectos. Pero Aristóteles rechaza esa opinión, alegando que si las cosas convenientes y útiles no fuesen de algún modo intentadas, provendrían del acaso, y entonces no ocurrirían en la mayor parte de las veces, sino en la menor, como ocurre en las demás cosas que atribuimos al azar. De donde es necesario decir que todas las cosas naturales están ordenadas y predispuestas respecto de sus efectos convenientes.

Pero de dos maneras puede suceder que algo esté ordenado y dirigido a un determinado fin: primero, por sí mismo, como el hombre, que se dirige a sí propio hacia el lugar al que tiende; segundo, por otro, como la flecha, que es dirigida por el arquero a un determinado punto.

Dirigirse al fin por sí mismo sólo lo puede hacer el que conoce ese fin, pues al que dirige le es necesario tener conocimiento de aquello hacia lo que dirige. En cambio, ser dirigido por otro a un determinado fin puede muy bien corresponder al que no tiene conocimiento del fin. Mas esto último puede todavía ocurrir de dos maneras:

Primero, cuando el que es dirigido a un fin es impulsado y movido solamente por el que lo dirige, sin que éste le comunique a lo dirigido forma alguna por la cual resulte connatural a lo dirigido tal dirección o inclinación; y dicha inclinación es entonces violenta, como le ocurre a la flecha cuando está inclinada por el arquero a un blanco determinado.

Segunda, cuando el que es dirigido o inclinado a un fin recibe del que lo dirige, o del motor, alguna forma por la cual le resulta connatural tal dirección o inclinación; y tal inclinación es entonces natural, puesto que tiene un principio natural, como el que dio la gravedad a la piedra, inclinó a la piedra a que naturalmente se mueva hacia abajo (...).

Pues bien, de este segundo modo, todas las cosas naturales están inclinadas a aquellas cosas que le son convenientes, en tanto que tienen en sí mismas un cierto principio de su inclinación; y por este motivo su inclinación es natural, de suerte que ellas mismas, en cierto modo, van, y no sólo son llevadas, hacia sus fines debidos. Así, las cosas que se mueven violentamente tan sólo son llevadas, puesto que en nada ayudan al que las mueve; pero las cosas naturales van hacia su fin, en cuanto que cooperan con el que las inclina y dirige, por un principio ínsito en ellas"[9].

---

9 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a1.

Pues bien, aquellas cosas que están inclinadas a sus respectivos fines por sus mismas naturalezas son las que poseen el llamado "apetito natural", mientras que las cosas que están inclinadas a sus respectivos fines en virtud del conocimiento, que ellas tienen de tales fines son las que poseen el llamado "apetito elícito" en general. Por lo demás, el apetito natural está radicado en la misma naturaleza sustancial de cada cosa, pero el apetito elícito, como procede de un conocimiento, y éste siempre está colocado en la línea de los accidentes, también aquél (el apetito elícito) está siempre colocado en el plano de los accidentes, o mejor, él mismo es un accidente.

En efecto, partiendo del principio de que "a toda forma sigue una inclinación", y dado que las formas pueden ser poseídas "físicamente" en su ser "real", o "cognoscitivamente" en su ser "intencional", tenemos lo siguiente:

Primero, la "forma sustancial" de cada cosa, poseída desde luego físicamente, que origina en dicha cosa una inclinación asimismo "sustancial". Ese es el "apetito natural" más radical, que lleva a cada cosa a apetecer su propio ser sustancial, y ulteriormente las operaciones que le son propias y que han de procurar a dicha sustancia el incremento de su ser, su perfección global, su fin completo.

Segundo, las "formas accidentales", asimismo poseídas de modo físico, tales como las potencias operativas, o los hábitos, que originan otras tantas inclinaciones accidentales, en las que se traduce o manifiesta aquel apetito natural más radical. Son los "apetitos naturales" de cada potencia, o de cada hábito, a sus respectivas operaciones y fines, en consonancia con el fin completo o íntegro de la sustancia en cuestión.

Tercero, las "formas intencionales" de toda índole, poseídas éstas cognoscitivamente, que originan otras inclinaciones, también accidentales, pero distintas de las anteriores. Son los distintos "apetitos elícitos", por los que cada sujeto cognoscente orienta, en la medida necesaria y conveniente, sus propios apetitos naturales hacia operaciones y fines más concretos.

Cuarto, dentro de los apetitos elícitos es necesario distinguir el que resulta de un conocimiento "sensitivo", y el que procede de un conocimiento "intelectual". La diferencia entre ellos es la siguiente: que el apetito sensitivo tiende a algún bien aprehendido por los sentidos de manera concreta y singular, sin alcanzar la razón misma de su apetibilidad. En cambio, el apetito intelectivo tiende a algún bien aprehendido por el intelecto bajo una formalidad universal, a saber, en cuanto útil o deleitable o bueno en sí mismo. Nótese que lo que en cada caso se apetece es siempre algo singular, puesto que lo universal en cuanto tal no es objeto de ninguna concreta apetición; pero, si se apetece sensiblemente, no se percibe la razón genérica de su apetibilidad, sino sólo que esto es apetecible, mientras que, si se apetece intelectivamente, se percibe como algo

que participa de la razón de bien, o de la razón de deleitable, o de la razón de útil.

Y por esta última razón, también ocurre que lo que se apetece sensiblemente no es objeto de previa deliberación, sino que, una vez presente como algo apetecible, se apetece sin más; en cambio, lo que se apetece intelectivamente no provoca inmediatamente su apetición, sino que se apetece o no, según la deliberación de quien lo apetece; y por ello su apetición es libre.

Pero veamos otros textos de SANTO TOMÁS en los que se confirman estos extremos:

"Así como el apetito sensitivo se distingue del apetito natural por tener un modo más perfecto de apetecer, así también el apetito racional se distingue del sensitivo por apetecer más perfectamente.

En efecto, la naturaleza no sensitiva, que por razón de su materialidad es la más alejada de Dios, se halla inclinada a algún fin, no porque en ella exista algo concreto que en cada caso la inclina, sino sólo porque existe en ella un principio general de su inclinación.

Pero la naturaleza sensitiva, más próxima a Dios, sí que tiene en sí misma algo concreto que en cada ocasión la inclina, a saber, lo apetecible aprehendido, aunque no tenga, sin embargo, en su potestad el inclinarse o no, sino que dicha inclinación le viene impuesta. El animal (irracional), en efecto, en presencia de lo deleitable, no puede no desearlo, puesto que dicho animal no tiene dominio sobre su inclinación (...).

Finalmente, la naturaleza racional, que es la más cercana a Dios, no sólo tiene inclinación a algo, como la tienen los seres inanimados, ni se mueve sólo por una inclinación concreta, que le es en cada caso impuesta, como les ocurre a los seres sensitivos, sino que, además, tiene en su poder la misma inclinación, puesto que el ser racional no está forzado a inclinarse por lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse. Y así su misma inclinación no le viene impuesta por otro, sino que depende de sí mismo"[10].

Y este otro texto:

"El apetito sensitivo ocupa un lugar intermedio entre el apetito natural y el superior apetito racional, que se denomina voluntad. Lo que puede mostrarse porque en todo lo apetecible se pueden considerar: ya la misma cosa que se apetece, ya la razón de su apetibilidad, como la delectación, o la utilidad, o algo semejante.

Pues bien, el apetito natural tiende a la cosa apetecible misma sin aprehensión alguna de su razón de apetibilidad, ya que el apetito natural no es nada

---

10 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a4.

más que una inclinación del sujeto apetente, junto con una ordenación a otra cosa que le es conveniente (...).

Porque cada cosa natural está rigurosamente determinada en su ser natural, y sólo tiene una única inclinación referida también a una sola cosa determinada. Y así no necesita ninguna aprehensión por la cual, atendiendo a la razón de apetibilidad, se distinga la cosa apetecible de la no apetecible. Sin embargo, esa aprehensión ha tenido que existir en el autor de dicha naturaleza, que ha dotado a cada naturaleza de una inclinación propia a lo que le es conveniente.

Pero el apetito superior, que es la voluntad, tiende directa y absolutamente a la razón de apetibilidad. La voluntad, en efecto, apetece, de manera inmediata y principal, a la misma bondad, o a la utilidad, o a algo semejante, mientras que a esta o a aquella cosa las apetece secundariamente, en cuanto participan de la susodicha razón de apetibilidad. Y es que la naturaleza racional tiene tanta amplitud que no le basta con tener inclinación a una sola cosa determinada, sino que necesita de muchas y diversas cosas. Por ello, la inclinación de la naturaleza racional se endereza a algo común, que se realiza en muchas cosas, y así, por la aprehensión de eso común, tiende a esta cosa, o aquella otra, en las que descubre que se realiza esa razón de apetibilidad.

En cambio, el apetito inferior, de la parte sensitiva, que recibe el nombre de sensualidad, tiende a la cosa apetecible misma en cuanto se encuentra en ella la razón de su apetibilidad; pero no porque tienda a la misma razón de apetibilidad, ya que el apetito inferior no apetece a la misma bondad, o utilidad, o delectación, sino a esto útil o a esto deleitable; y en ello el apetito sensitivo está por debajo del apetito racional. Pero tampoco dicho apetito tiende sólo a esta cosa, o sólo a aquella, sino a todas en las que hay algo útil o deleitable para el mismo. Y en esto está por encima del apetito natural, y por eso necesita cierta aprehensión mediante la cual distinga lo deleitable de lo no deleitable.

Y un signo evidente de esta distinción está en que el apetito natural se halla necesariamente inclinado a esta cosa a la que tiende (...); el apetito sensitivo no está necesariamente inclinado a una determinada cosa antes de aprehenderla bajo la razón de deleitable o de útil; pero, una vez aprehendido algo deleitable, necesariamente tiende a ello (...); finalmente la voluntad tiende necesariamente a la bondad y a la utilidad sin más, pues el hombre necesariamente quiere lo bueno, pero no está necesariamente inclinada a esta o a aquella cosa, aunque el hombre la aprehenda como buena o como útil"[11].

---

[11] Tomás de Aquino, *De Ver* q25 a1.

2. Voluntad, libertad y bien moral

a) La voluntad

De lo dicho se desprende que el apetito elícito superior, es decir, la voluntad, ocupa el lugar más elevado entre todos los apetitos o tendencias que encontramos en las cosas creadas, y, por ello mismo, exige un tratamiento más detenido y especializado dentro del conjunto de las nociones que, como hemos visto, vienen implicadas en la noción de bien.

Pues bien, secundando dicho propósito, conviene comenzar el estudio de la voluntad con una distinción fundamental: la voluntad como naturaleza y la voluntad como voluntad.

Porque la voluntad está, en efecto, radicada en la naturaleza, o mejor, es una naturaleza, aunque, además de esto, tiene la índole propia del apetito racional, que es libre, y que no funciona, por ello, como una naturaleza perfectamente determinada en su actividad.

Como escribe SANTO TOMÁS: "La naturaleza y la voluntad están ordenadas entre sí de tal manera que la misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza. Por tanto en la voluntad es necesario encontrar no sólo aquello que es propio de la voluntad, sino también lo que es común a toda naturaleza.

"Pero lo que es común a toda naturaleza creada es el estar ordenada por Dios al bien y el tender a él naturalmente. De donde también en la voluntad, en tanto que naturaleza, existe un cierto apetito natural del bien que le es conveniente; y ello, además del otro apetito hacia algo según su propia determinación, y por tanto no necesariamente, que le conviene precisamente en cuanto voluntad"[12].

Pues bien, aquello a lo que nuestra voluntad, en cuanto naturaleza, tiende de un modo necesario (aunque no coactivo, sino espontáneo o natural) es el fin último de toda la vida humana, o el bien en común o en general, mientras que aquellas otras cosas a las que dicha voluntad tiende según su propia determinación, es decir, de manera libre, son precisamente todos los demás bienes en tanto que ordenables, sea del modo que sea, respecto del susodicho fin último o bien en general.

Y así como la naturaleza está a la base de la misma voluntad, y es, por ello, el fundamento más radical de la voluntad como voluntad, es decir, como libre, así también el fin último de todo la vida humana, al que nuestra voluntad como

---

12 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a5.

naturaleza está ordenada de modo necesario, es asimismo el fundamento más radical de la ordenación de dicha voluntad, de modo libre, a los distintos bienes particulares a los que libremente se determina.

b) La libertad

Pero veamos cómo se pasa de la voluntad como naturaleza a la voluntad como voluntad (o como libre). O lo que es lo mismo, cómo se pasa de la inclinación natural y necesaria de nuestra voluntad al último fin de toda la vida humana, a la inclinación, por libre determinación, a los distintos bienes particulares que se comportan como medios respecto del susodicho fin último. Nos asomamos con esto al misterio de nuestra libertad, misterio que trataremos de esclarecer, en la medida de lo posible.

Comencemos por decir que la libertad humana reclama estos tres requisitos esenciales: primero, la ausencia de coacción; segundo, la indeterminación de la voluntad, y tercero, el dominio de los propios actos. Veámoslos separadamente.

En primer lugar, la ausencia de coacción física. Nuestra voluntad, desde luego, se halla exenta de coacción externa o de violencia. Lo violento se opone a lo natural; pero ya hemos dicho que la voluntad es una naturaleza. Luego el movimiento que procede interiormente de la voluntad no puede ser violento, y en este sentido un movimiento voluntario y forzado sería una contradicción pura y simple. Y tampoco cabe que sobre la voluntad humana se ejerza una violencia externa. En efecto, no es lo mismo el querer que el hacer. En el hacer externo, cabe, desde luego, la coacción; pero no cabe la coacción en el querer mismo. Porque aquí no se trata de la coacción moral, que se ejerce a través del conocimiento, presentando este o aquel motivo (este premio o aquel castigo), ya que esta coacción no destruye la libertad, aunque indudablemente la condiciona. La coacción que aquí se excluye es la física, la que se ejerce mediante una compulsión real, colocada en el orden de la causalidad eficiente. Esta coacción no cabe que se ejerza sobre los actos mismos de la voluntad, sobre el propio querer humano.

Ahora bien, esta ausencia de coacción, aunque es condición necesaria de la libertad, no es suficiente. Ha sido frecuente reducir la libertad a la mera espontaneidad natural. Así, esta es la única libertad que admite LEIBNIZ en las acciones humanas, lo que le lleva al determinismo psicológico: "Todo está –escribe– cierto y determinado previamente en el hombre como en los demás seres, y el alma humana es una especie de autómata espiritual"[13]. Y en el mismo sentido se

[13] G. W. Leibniz, *Teodicea*, I, 52.

expresa COMTE: "Cuando un cuerpo cae, su libertad se manifiesta dirigiéndose, según su naturaleza, hacia el centro de la tierra (...). Del mismo modo en el orden vital, cada función vegetal o animal es declarada libre si se cumple con arreglo a las leyes correspondientes, sin ningún impedimento interior ni exterior"[14]. Sin embargo, y según una frase de KANT, esta libertad que convierte al hombre en una especie de autómata espiritual no es sino un pobre recurso para escapar a los graves problemas que la libertad implica: "Si la libertad de nuestra voluntad no fuese otra que esa, en nada aventajaría a la de un mecanismo que, una vez cargado, ejercita por sí mismo sus movimientos"[15]. La libertad no es sólo ausencia de coacción, sino también ausencia de determinación interna o de necesidad natural. Veamos, pues, ahora esa segunda condición.

La indeterminación de los actos de la voluntad puede considerarse en tres aspectos, a saber: en cuanto a los actos mismos; en cuanto al objeto de ellos, y en cuanto a su ordenación al fin[16].

Respecto a los mismos actos (o a su ejercicio), la voluntad está indeterminada por ser, por naturaleza, potencia en orden a ellos, o sea, por no poseer de suyo ningún acto.

Respecto al objeto de los actos (o a su especificación), la voluntad está indeterminada siempre que se encuentra ante cualquiera de los bienes particulares, ninguno de los cuales agota la amplitud de su objeto formal: el bien en común y sin restricción alguna.

Finalmente, respecto de la ordenación al fin, la voluntad está indeterminada, ora cuando no existe un enlace necesario entre los medios a elegir y el fin intentado (y ésta es una indeterminación objetiva), ora cuando no se conoce tal enlace necesario, dado que exista (y ésta es una indeterminación subjetiva). Examinemos brevemente esta triple indeterminación de la voluntad.

Primero, la voluntad está indeterminada respecto a todos sus actos. Se trata, en efecto, de una potencia operativa que, de suyo, está privada de todo acto. Por ello no sólo carece de toda exigencia o necesidad natural de poner este o aquel acto determinado, sino incluso de poner algún acto. La voluntad humana puede querer o no querer, y, si en un momento determinado no quiere, no por eso se destruye su naturaleza, que no consiste en querer actualmente, sino en poder querer. A la misma conclusión se llega considerando el objeto formal de la voluntad. Como ya hemos dicho, éste es el bien en general y sin restricción alguna. Pero todos los actos que la voluntad humana puede ejecutar son para ella bienes particulares, e incluso la no ejecución de un determinado acto puede

---

[14] A. Comte, *Catecismo positivista*, IV plática.

[15] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, P. I, L. I, cap. 3.

[16] Cf. Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a6.

aparecer ante ella, en algún caso, como un bien particular. Luego ninguna volición concreta puede convenir por naturaleza a la voluntad humana. Luego ésta se halla subjetivamente indeterminada respecto a todas sus voliciones.

Segundo, la voluntad humana está también indeterminada respecto a aquellos objetos que tienen razón de bien particular. Ya vimos que la voluntad puede ser considerada como naturaleza y como voluntad. Considerada como naturaleza está rigurosamente determinada respecto de su objeto formal: el bien sin más. Pero considerada precisamente como voluntad ningún bien particular puede determinarla rigurosamente. Sería, en efecto, contradictorio, o carecería de razón de ser, un acto voluntario determinado necesariamente por un bien particular. Así como una resistencia de cien no puede ser vencida por una fuerza de uno, así la amplitud irrestricta de la voluntad no puede ser agotada por el ámbito siempre limitado de un bien particular. Es preciso hacer hincapié en esto. El determinismo psicológico defiende precisamente lo contrario. Para él una volición que no estuviera plenamente determinada por su objeto, o por el motivo que la solicita, carecería de razón de ser. Tal es la opinión de LEIBNIZ, que concluye afirmando la entera determinación de cada acto voluntario por el motivo más poderoso. Pero ¿en cual de las dos sentencias se salva verdaderamente el principio de razón suficiente? Examinada la cuestión con detenimiento, lo que carece de auténtica razón de ser es un acto voluntario que estuviera rigurosamente determinado por un motivo particular, aunque se tratara del más poderoso entre varios que solicitaran simultáneamente a la voluntad. En verdad, ninguno de tales motivos puede tener eficacia bastante para vencer por sí solo, y sin la libre aceptación de la voluntad, la resistencia que puede ésta ofrecer en el ejercicio de sus actos. Y tan es esto así, que ni siquiera el motivo absolutamente más poderoso, a saber, la misma felicidad absoluta, es capaz de determinar con todo rigor el ejercicio del acto de quererla; pues si bien es imposible dejar de querer la felicidad si se piensa en ella, es, sin embargo, posible no querer pensar en la felicidad.

Consideremos, finalmente, la indeterminación de la voluntad humana respecto a su ordenación al fin. La voluntad se mueve a la elección de los medios a partir de la intención del fin. Pero ¿en qué condiciones está indeterminada esa elección? Pongámonos en el caso extremo de que el fin intentado sea el último, y que, en consecuencia, sea objeto de una intención necesaria. La voluntad quedará indeterminada respecto a los medios que no guarden una relación necesaria con ese fin, o cuya relación necesaria con ese fin, dado que exista, no sea conocida. Es lo mismo que acontece en el conocimiento racional. Admitidos los primeros principios, no por eso hay que admitir todas las verdades cuyo enlace con ellos sea sólo contingente. Es más, aunque una determinada verdad esté necesariamente enlazada con los primeros principios, la razón no está forzada a asentir a ella, si no conoce ese enlace. Así la voluntad tiende necesariamente al

bien sin restricción que es su último fin, pero en la elección de los medios no está obligada a adherirse a los que sólo guardan con aquél una relación contingente, ni tampoco a los que, aun necesariamente enlazados con el fin, no sean conocidos en ese su enlace necesario. En este último caso la voluntad humana tiene una indeterminación subjetiva, originada por un defecto del conocimiento. A ella se une la indeterminación subjetiva resultante de un decaimiento, o falta de firmeza, en su ordenación al fin. En uno y otro caso hay posibilidad de que la voluntad se aparte de su verdadero bien para tender hacia su verdadero mal bajo la apariencia de bien. Esta es la libertad de contrariedad, defecto y no parte de la verdadera libertad. SANTO TOMÁS escribe: "querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de ella"[17]. Por lo demás, la defectibilidad de la libertad, cuyo último origen hay que buscarlo en la potencialidad e imperfección que afecta a todo ser creado, constituye uno de los grandes misterios de la libertad.

Pero pasemos, por fin, a considerar el actual dominio que la voluntad tiene sobre sus actos, en el que hay que poner lo más esencial de la libertad. Ese dominio no es posible sino porque la voluntad es dueña de aquello mismo por lo que se determina a obrar, a saber, el último juicio práctico del intelecto. Mas para comprender bien este aserto preciso será que nos detengamos a considerar en concreto el mecanismo del acto humano libre.

El primer impulso del acto voluntario es la "intención" del fin. En ella intervienen el intelecto y la voluntad, actuando de diversa manera. El primero presentando el fin como asequible por tales y tales medios; la segunda tendiendo a ese fin con un impulso indivisible que engloba también la aceptación de los medios. Así, la intención es formalmente un acto de la voluntad, pero con orden al intelecto. Ahora bien, el acto voluntario adquiere mucha mayor complejidad cuando se pasa desde la intención del fin a la elección de los medios.

El paso del fin a los medios es comparable al tránsito de lo universal a lo particular; pues así como el universal es necesario y lo particular, contingente, así también el fin es fijo y estable, mientras que los medios son variables e indeterminados. Por ello, el conocimiento de los medios concretos que hay que elegir en cada caso está normalmente envuelto en la duda. Y es para eliminar esa duda para lo que echamos mano de una previa "deliberación", que recibe también el nombre de "consejo". Conviene dejar bien claro que el objeto del consejo nunca es el fin como tal, sino los medios. Si en algún caso llevamos la deliberación sobre el mismo fin, éste ya no es considerado como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior. Pues bien, así como toda deliberación tiene que estar limitada *a parte ante*, por la intención del fin, también lo debe estar *a parte post*, por el juicio de la razón práctica, que nos indica lo que debemos

[17] Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a7.

hacer aquí y ahora. Y adviértase que todo ese proceso de la deliberación se cumple en el ámbito del intelecto, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento, o para aceptar su resultado.

Tras la deliberación y rimando con ella viene el "consentimiento" de la voluntad, por el cual ésta se adhiere a los resultados de aquélla. Pero es el caso que el consentimiento puede versar sobre varios juicios prácticos diferentes, aceptándolos todos por lo que hay de bueno en cada una de las acciones que proponen; y es claro que una deliberación no puede concluir definitivamente así. Se precisa, en último término, que la voluntad elija uno de tales juicios prácticos con preferencia a los otros. Sólo en el caso de que la deliberación propusiera un sólo juicio práctico, la elección se confundiría con el consentimiento.

¿En qué consiste, pues, la "elección"? Es un acto mixto en el que intervienen el intelecto y la voluntad. ARISTÓTELES la describe como "intelecto apetitivo" o "apetito intelectivo". El intelecto, desde luego, es necesario para la deliberación y para la formulación de algún juicio práctico; pero la voluntad es no menos necesaria para que ese juicio sea efectivamente aceptado y se convierta en "el juicio último". El intelecto aporta la materia de la elección, a saber, los juicios prácticos; pero la voluntad proporciona la forma de la misma. Por eso, atendiendo a la esencia misma del acto, la elección pertenece a la voluntad.

Nótese bien que esa intervención de la voluntad en que la elección consiste no deforma o falsea el juicio intelectual, es decir, no violenta la ordenación del intelecto a su objeto, que es, en este caso, la verdad práctica. Cuando la voluntad elige, no corta drásticamente el proceso de la deliberación, ni se entromete en el campo privativo del intelecto. Aquí la voluntad sólo interviene a título objetivo, esto es, presentando ciertas circunstancias concretas que el intelecto tiene también que sopesar, como son las propias disposiciones subjetivas, y, sobre todo, la disposición de la misma voluntad. De aquí que sea tan importante la rectitud de la voluntad para que el juicio intelectual sea asimismo recto. Por eso debe decirse que la voluntad sigue al último juicio práctico del intelecto, pero que sea el último depende de la voluntad. O dicho de otro modo: la voluntad nunca puede oponerse al último juicio práctico del intelecto, pero asimismo el último juicio práctico del intelecto tampoco puede oponerse a la voluntad.

Para finalizar estas reflexiones sobre la libertad humana, preguntémonos ahora por la "raíz" de la libertad. Como ya hemos dicho, la libertad exige dos cosas: la indeterminación, al menos objetiva, de la voluntad, y el actual dominio de ésta sobre sus actos. Lo primero es condición indispensable para lo segundo, pero no suficiente. Pues bien, ambas cosas pertenecen a la voluntad por su relación con el intelecto o la razón.

Si la voluntad está indeterminada objetivamente, si puede sustraerse al riguroso dominio de la naturaleza, es porque, al derivar de la razón, está colocada como ella, por lo que a su objeto se refiere, en el ámbito del ser intencional o

representativo, que es más vasto o amplio que el ser real o natural. La amplitud del ser intencional se echa sobre todo de ver en el hecho de que podemos conocer intelectualmente, no sólo lo que existe, sino también lo que no existe, como lo pasado, lo futuro, lo meramente posible, e incluso lo imposible. Así resulta que el objeto del conocimiento intelectual, en tanto que objeto, no incluye la existencia concreta de lo conocido; y por eso, ni reclama de suyo el existir, ni el existir de este o de aquel modo. SANTO TOMÁS desarrolla así este pensamiento: "Si la casa que está en la mente del artífice fuese la forma material, que tiene un ser determinado, estaría inclinada a ser según ese ser determinado, y así el artífice no quedaría libre en cuanto a hacer la casa o no hacerla, o en cuanto a hacerla de esta manera o de la otra. Mas como la forma de la casa en la mente del artífice es la esencia universal de la casa, que de suyo no se inclina más a ser que a no ser, ni a ser así que a ser de otro modo en cuanto a sus disposiciones accidentales, por eso el artífice permanece libre para hacer la casa o no hacerla"[18]. Así, pues, esta es la raíz intrínseca de la indeterminación objetiva de la voluntad, el conocimiento intelectual del que deriva y que abstrae de las condiciones concretas de la existencia de su objeto.

Pero veamos ahora cuál es la raíz del dominio que la voluntad tiene sobre sus actos. Si la voluntad sigue al intelecto, y, más en concreto, al último juicio práctico de éste, para que la voluntad domine su acto es preciso que sea dueña del juicio por el que se rige; pero siguiendo el paralelismo entre el intelecto y la voluntad, no podría ésta dominar el juicio por el que se determina si el intelecto mismo no lo dominara también, si la razón no fuese dueña de sus propios juicios. SANTO TOMÁS escribe a este respecto: "El apetito sigue al último juicio práctico. Pero si el juicio de la potencia cognoscitiva no está en poder del que juzga, sino que le es impuesto por otro, tampoco estará en su potestad el acto del apetito. Mas el juicio está en la potestad del que juzga en tanto que puede juzgar de su propio juicio, pues de aquello que está en nuestro poder podemos juzgar. Pero juzgar acerca del propio juicio es exclusivo de la razón que reflecte sobre su propio acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las que juzga. De donde toda la raíz de la libertad está en la razón. Y según como algo se comporta respecto a la razón, así se comporta respecto a la libertad"[19]. Y en otro sitio: "El hombre, por virtud de su razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios, y la relación o el orden de éstos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de sus propios juicios, y por eso tiene 'libre arbitrio', como si se dijera 'libre juicio' acerca de lo que ha de hacer o no"[20]

---

[18] Tomás de Aquino, *De Ver* q23 a1.

[19] Tomás de Aquino, *De Ver* q24 a2.

[20] Tomás de Aquino, *De Ver* q24 a1.

Así, pues, la raíz intrínseca del dominio que la voluntad tiene sobre sus actos se encuentra en el poder reflexivo de la razón, por el que ésta es dueña de sus propios juicios.

c) El bien moral

Pero una vez desarrollada la cuestión de la libertad, es preciso pasar a la cuestión del bien moral, que es justamente el bien que corresponde a los seres dotados de libertad.

Comencemos por decir que la primera y más radical división del bien en general es la que existe entre el bien por esencia, que es el bien divino, y el bien por participación, que es el bien creado. Pero a su vez, este último se subdivide en bien físico y bien moral, división de la que vamos a ocuparnos ahora con cierto detenimiento.

En un texto de SANTO TOMÁS dedicado a justificar la división del mal en mal de culpa y mal de pena se dice lo siguiente:

> "Se ha de decir que la naturaleza racional o intelectual se comporta de un modo diferente, respecto del bien y del mal, a como se comportan las otras criaturas. Porque cualquier otra criatura se ordena naturalmente a algún bien particular; mas solamente la naturaleza intelectual aprehende, por el intelecto, la misma razón común del bien, y se mueve, por el apetito de la voluntad, hacia el bien común. Por tanto, el mal de la criatura racional reclama una división especial, a saber, en mal de culpa y mal de pena.
>
> Esta división, en efecto, no se refiere a todo mal, sino sólo al de la naturaleza racional (...); pues se entiende por mal de culpa el que procede de la voluntad, y mal de pena el que es contrario a la voluntad; pero la voluntad sólo se encuentra en la naturaleza racional.
>
> Para entender esto mejor se puede razonar así. Como lo malo se opone a lo bueno, es necesario que la división del mal se haga con arreglo a la división del bien. Pero el bien designa cierta perfección; y la perfección es doble: la primera, que es la forma o el hábito, y la segunda, que es la operación. Pues a la perfección primera, cuyo uso es la operación, se puede reducir todo aquello de que usamos al obrar.
>
> Y de aquí resulta la doble división del mal. Hay un mal que está en el mismo agente, en tanto que está privado de la forma, o del hábito, o de cualquier otra cosa que necesita para obrar; como en el caso de la ceguera o de la torcedura de la pierna, decimos de ellas que son algo malo. Y hay otro mal que

está en la misma operación defectuosa; como cuando decimos que el cojear es algo malo.

Esos dos males, que encontramos en las cosas, también los encontramos en la naturaleza intelectual, que obra mediante la voluntad. Respecto de la operación, es manifiesto que la acción desordenada de la voluntad tiene razón de mal de culpa, pues cuando a alguien se le vitupera y se le considera culpable es porque ha llevado a cabo voluntariamente una acción desordenada. Pero también en la criatura intelectual se puede encontrar el mal que consiste en la privación de la forma, o del hábito, o de cualquier otra cosa necesaria para obrar bien, y a ese mal se le denomina mal de pena"[21].

En este texto vemos, en primer lugar, que tanto el bien moral como el mal moral hay que referirlo a las personas creadas, las cuales, aun siendo finitas, están sin embargo abiertas a toda la amplitud irrestricta del ser (y consiguientemente, también a la verdad sin más y al bien sin más). Y de esta suerte, la primera caracterización que debe hacerse del bien moral y del bien físico es esta: el bien moral es el que corresponde a las personas creadas, mientras que el bien físico es el que corresponde a las cosas, a las meras cosas.

Pero no basta con esa primera caracterización, sino que se precisa todavía distinguir, en las mismas personas, entre sus principios naturales, como la forma sustancial, y las facultades, por un lado, y sus operaciones libres, por otro. Y el bien moral, como se desprende de lo que luego se añade al explicar el mal moral, tiene que ser un bien propio de las operaciones libres. De suerte que el bien físico, tanto en las cosas como en las personas, es el que no depende de la voluntad libre, sino sólo de la naturaleza; mientras que el bien moral, que sólo puede darse en las personas, es el que depende enteramente del ejercicio libre de la voluntad.

Nada, pues, de lo que posee por su naturaleza una persona (ni su ser, ni su esencia sustancial, ni sus potencias operativas) puede ser calificado de bien moral, sino sencillamente de bien físico o natural. En cambio, las operaciones libres, y los hábitos adquiridos mediante dichas operaciones, cuando unas y otros son rectos, constituyen exactamente lo que denominamos bien moral.

Hay otro texto, correspondiente a las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, que aporta aquí una nueva precisión. Dice así: "Algunos defienden que el modo, la especie y el orden integrantes del bien natural son realmente los mismos que el modo, la especie y el orden integrantes del bien moral, y que sólo difieren conceptualmente; como ocurre en la voluntad, que una y la misma voluntad puede considerarse en cuanto es cierta naturaleza, y así se dan en ella el modo,

---

[21] Tomás de Aquino, *De Malo* q1 a4.

la especie y el orden integrantes del bien natural, o en cuanto es voluntad, y así se dan en ella el modo, la especie y el orden integrantes del bien moral"[22].

Esta precisión ayuda a comprender que el bien físico o natural está siempre involucrado, de algún modo, en todo bien moral. Porque la voluntad, aunque libre, es también cierta naturaleza, y los mismos actos libres de la voluntad tienen un cierto ser y esencia naturales. Por donde un mismo acto libre puede tener estas dos perfecciones o bienes, el natural y el moral, y también puede ocurrir que un acto libre sea bueno desde el punto de vista de su ser natural, y sea, sin embargo, malo desde el punto de vista de su ser moral. Porque, en realidad, lo que hace que un acto libre sea bueno moralmente hablando, no es su concreta entidad, ni su carácter de libre, sino su ajustamiento a la norma moral, es decir, a las exigencias del deber y a las leyes morales en que esas exigencias se expresan. Las leyes morales, en relación con las acciones libres individuales, son como la causa ejemplar respecto de las copias; y así las acciones libres son rectas y buenas, moralmente hablando, cuando se acomodan a su ejemplar, y malas o defectuosas cuando no se ajustan a él. Pero esto nos lleva como de la mano a plantearnos la cuestión del deber moral y de sus exigencias.

d) El deber

Hemos visto que todas las cosas creadas están ordenadas y naturalmente inclinadas a sus operaciones propias y a su fin, que es su bien en el sentido más pleno. Pero también hemos visto que esa inclinación a sus operaciones y a su fin se da en cada cosa de manera congruente con su naturaleza, pues no tiende de la misma manera a su fin un ser inerte que un ser vivo, ni un ser que carece de conocimiento que un ser que sí lo tiene, y, dentro de los seres cognoscitivos, no se dirige del mismo modo a su fin un ser sensitivo, que carece de libertad, que un ser intelectivo, que obra libremente.

Pues bien, hasta llegar a los seres intelectivos, y por ello libres, todos los demás puede decirse que obran y se encaminan a su fin "por necesidad de su naturaleza"; con más o menos autonomía, pero siempre de modo necesario. Así, una piedra tiende a sus operaciones y a su fin, con muy poca autonomía, empujada más bien por otros, puesto que carece de vida; una planta tiende a sus operaciones y a su fin con mayor autonomía, con una clara espontaneidad, puesto que goza de vida; un animal, por su parte, no sólo obra y busca su fin con una autonomía mayor, sino también con cierta iniciativa de su parte, puesto que sus movimientos propios están regidos, en cada caso, por los conocimientos con-

[22] Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a6 ad9.

cretos que va teniendo. Pero en ninguno de estos casos se da un verdadero dominio del agente respecto de aquello mismo por lo que se determina a obrar, y así, en su conjunto, no lleva a cabo sus operaciones y no se dirige a su fin "por sí mismo", sino "por el impulso de su naturaleza", que le marca un rumbo fijo y, por supuesto, necesario.

Pero no pasa lo mismo con los seres racionales y libres, es decir, con las personas creadas, que, como hemos visto, tienen en su poder, en virtud de la capacidad reflexiva de su razón, el último juicio práctico por el que, en cada caso, se determinan a obrar y se dirigen a su fin. Y en esas condiciones no se puede ciertamente decir que exista en tales seres una necesidad de sus acciones, sino precisamente lo contrario, un comportamiento libre.

Pero esto parece que echa por tierra el principio general de que todas las cosas están ordenadas de manera "natural" (o sea, esencial y necesaria) a sus propias operaciones y a su propio bien, o fin. ¿Cómo afrontar este problema?

La respuesta a dicho problema no puede ser otra que esta. Cada cosa, en efecto, está ordenada por su propia naturaleza a las operaciones que le son propias y, mediante ellas, a su bien propio y a su fin; pero no de manera unívoca, sino análoga, es decir, no en todos los casos del mismo modo, sino de modos distintos, aunque proporcionados a las diferentes naturalezas que poseen. Pues bien, el modo proporcional que corresponde a los seres intelectuales y, por tanto, libres de enderezarse a sus respectivos fines mediante sus operaciones propias es el denominado "deber moral", una cierta especie de "necesidad" que no contraría, sino que supone la "libertad".

En el análisis del deber moral se ha señalado frecuentemente esa paradoja, esa aparente contradicción, puesto que en él se conjugan tanto la necesidad objetiva de la obligación moral como la libre respuesta a la misma por parte del sujeto que se ve constreñido por aquélla. La obligación moral, en efecto, se presenta como una constricción de carácter absoluto (no condicionado), pero dirigida a un sujeto libre, que, precisamente por serlo, puede secundarla o puede oponerse a ella. Así, junto a la necesidad objetiva de su requerimiento, el deber entraña, o supone, la libre aceptación o el libre rechazo.

Para la mejor caracterización de la necesidad *sui generis* que el deber comporta, ANTONIO MILLÁN-PUELLES la contrapone a estas otras dos: la necesidad "mesológica" (es decir, la de un determinado medio para la obtención de un determinado fin) y la simplemente "lógica" (o sea, la de cualquier implicación necesaria entre nociones o entre enunciados). Y de dicha contraposición resulta que: "mientras la necesidad mesológica es una exigencia dirigida a la libertad, pero no es absoluta, la necesidad lógica es, en cambio, absoluta, pero no es una exigencia dirigida a la libertad. Pues bien, frente a los dos tipos de necesidad objetiva hasta aquí analizados, la peculiar del deber se caracteriza por reunir las propiedades positivas de ambos. El deber, en efecto, es una exigencia dirigida a

la libertad de una manera absoluta. En oposición a la mera necesidad lógica, no solamente no impide el efectivo uso de la libertad, sino que lo exige, y, a diferencia de la necesidad mesológica, lo exige de una manera absoluta, no de un modo condicionado o relativo"[23].

Queda, con esto claro, y confirmado en su carácter analógico, el principio de que toda cosa tiende "por naturaleza", y por tanto "por necesidad", a sus operaciones propias y a su propio fin, pero, por supuesto, según la peculiaridad de la naturaleza que posee. Así, un ser inerte es llevado a su fin por el impulso irresistible de su dinamismo físico; un ser viviente no sensitivo es llevado a su fin por el impulso necesario de su espontaneidad biológica; un ser viviente sensitivo es llevado también de modo necesario hacia su fin por la fuerza de sus instintos, concretados en cada caso por sus sensaciones o percepciones, y finalmente un ser viviente intelectivo es llevado o empujado hacia su fin por la necesidad objetiva del deber, una necesidad peculiar que no sólo es compatible con el uso de la libertad, sino que supone necesariamente dicha libertad, como condición ineludible de la naturaleza intelectual.

Y por tratarse de una naturaleza intelectual, el principio que rige su conducta debe tener, como veremos más adelante, la forma de un imperativo. Un imperativo absoluto o categórico que prescribe "haz el bien y evita el mal".

---

[23] A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid, 1994, p. 290.

VIII

DISTINTAS FORMULACIONES DEL PRINCIPIO DEL BIEN

1. Todo ente es sustancialmente bueno

De todas las formulaciones que pueden y deben hacerse del principio del bien, la primera, y la más general y simple, es ésta: "todo ente es bueno". Se trata en ella de poner en relación (en relación positiva y de coincidencia completa) a las dos nociones, de "ente" y de "bueno". Lo que, en resumidas cuentas, equivale a lo que propone la tesis clásica de la "convertibilidad" del ente con el bien.

A propósito de dicha convertibilidad he escrito en otra parte:

"Como es sabido, se llaman 'convertibles' a aquellas nociones que, por tener idéntica extensión, pueden hacer indistintamente de sujeto y de predicado en una proposición universal afirmativa. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las nociones de ente y de uno; y así, tanto puede decirse que todo ente es uno, como que todo uno es ente. Pues bien, (...) aquí se plantea, y se resuelve positivamente, la cuestión de si son 'convertibles' las nociones de ente y de bueno.

Por de pronto es patente la verdad de la proposición 'todo bueno es ente', pues lo bueno supone al ente y le añade algo. Nada, en efecto, puede ser bueno, si antes no es; aunque dicha anterioridad sea solamente conceptual. Pero ¿acaso se puede decir lo mismo de la proposición inversa, a saber, 'todo ente es bueno'?

De dos maneras prueba SANTO TOMÁS que sí; y de ellas, la primera, contenida en un texto de la *Suma teológica*, se apoya en la caracterización de lo bueno como lo 'apetecible', mientras que la segunda, contenida en un texto de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, se apoya en la caracterización de lo bueno como lo 'perfectivo a modo de fin' (...).

He aquí la primera prueba. Ya quedó establecido que lo bueno es lo apetecible; pero lo apetecible es lo perfecto, y lo perfecto es lo actual, y finalmente lo actual, en su sentido primario y más radical, es el ser (ya que el ser es el

acto de todos los actos, y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones); luego es evidente que todo lo que tiene ser, es decir, todo ente, al menos en cuanto ente, es apetecible y bueno.

Veamos ahora la segunda prueba. Bueno es lo perfectivo de otro a modo de fin; luego todo lo que tiene razón de fin tiene también razón de bien. Por otra parte, la razón de fin comporta dos cosas, a saber, que sea deseado por aquel que todavía no lo posee, y que sea amado por quien ya lo ha conseguido, y se deleita en él. Pero estas dos cosas competen al mismo ser. Y así, 'lo que todavía no tiene ser, tiende a él con cierto apetito natural', como ocurre con la materia prima respecto de la forma sustancial, 'y lo que ya tiene ser lo ama naturalmente y lo conserva cuanto puede'. Luego el mismo ser tiene razón de fin y de bueno. 'Y así como es imposible que exista algún ente que no tenga ser, así es necesario que todo ente sea bueno por el mero hecho de tener ser'.

No deja de resultar chocante el que diga aquí SANTO TOMÁS que 'lo que todavía no tiene ser tiende a él con cierto apetito natural'. Pues ¿cómo puede, lo que todavía no existe, apetecer el ser? Por supuesto que no podrá tratarse de una 'apetición elícita', que siempre habría de consistir en cierta actividad u operación. Mas aunque se tratara sólo de una 'apetición natural', o una inclinación ínsita en la misma naturaleza, es difícil de admitir. SANTO TOMÁS aduce la afirmación de ARISTÓTELES de que 'la materia apetece la forma', y ello nos da una pista. En efecto, no se puede tratar aquí de un ente meramente posible que, en cuanto tal, 'apetezca' o tienda al ser real. Se tiene, pues, que tratar de una materia prima, y, en general, de cualquier materia, en cuanto potencia real, y no puramente lógica. Mas como la materia no es real sino en cuanto actualizada por alguna forma, se sigue de aquí que ha de tratarse de una materia que ya existe bajo determinada forma, pero que, siendo capaz de ser actualizada por otras formas, está de hecho orientada a ellas, y así puede decirse que las 'apetece'"[1].

Esto por la que se refiere a la convertibilidad del ente con el bien, de una manera general. Pero inmediatamente surge otra cuestión y es la de qué sentido concreto hay que dar a la calificación de "bueno" atribuida a todos los entes; porque tampoco cabe duda de que hay bastantes entes que son, con fundamento, calificados de "malos"; y entonces se impone la pregunta de ¿bajo qué aspecto puede ser calificado de bueno un ente que, por otra parte, es también calificado de malo, con toda razón?

Esta segunda cuestión ha sido introducida por el propio Santo Tomás en el texto de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, antes aludido, con estas

---

[1] *Tomás de Aquino. El bien*, selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Pamplona, 1996, pp. 12-14.

palabras: "Aunque también en algunos entes se dan otras muchas razones de bondad, sobreañadidas al ser por el que subsisten"; y también por el mismo encabezamiento de dicho texto que dice así: "Se pregunta si el ente y lo bueno son convertibles en cuanto sustancias"[2]. Porque, aun suponiendo el paralelismo que la tesis de la convertibilidad general del ente y lo bueno, introduce, sin duda, entre esas dos nociones, se hace necesario preguntar si ese paralelismo es tan estricto como para que pueda afirmarse que a la entidad dicha en su sentido más propio corresponde siempre la bondad más propiamente dicha, y viceversa. ¿O tal vez ocurre, por el contrario, que lo que es ente en sentido más propio es bueno en sentido menos propio, y lo que es ente en sentido derivado es, sin embargo, bueno en sentido principal?

Pues bien, en este punto el pasaje clásico que resuelve la cuestión es el siguiente: "Aunque lo bueno y el ente se identifican en la realidad, sin embargo, como difieren conceptualmente, no se dicen del mismo modo el ente sin más y lo bueno sin más. Pues al llamar a algo ente sin más, se indica que existe propiamente en acto, y como el acto está ordenado a la potencia, en tanto se dice que algo es propiamente ente en cuanto se distingue, antes que nada, de lo que está sólo en potencia. Y esto ocurre con el ser sustancial de cada cosa, ya que algo se dice ente sin más por su ser sustancial. En cambio, por otros actos sobreañadidos, se dice que algo es ente en algún aspecto, pues el ser blanco, por ejemplo, no saca a algo de la pura potencia, ya que la blancura adviene a una cosa que ya existe en acto. Sin embargo, lo bueno entraña la razón de perfecto, que es lo apetecible, y, por consiguiente, implica la razón de último. De donde lo que es completamente perfecto se dice bueno sin más, mientras que lo que no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna otra perfección por estar en acto, no se dice perfecto sin más, ni bueno sin más, sino sólo en algún aspecto.- Así, pues, según el ser primero, que es el sustancial, algo se dice ente sin más y bueno en algún aspecto, o sea, en cuanto que es ente; pero, según el acto último, algo se dice ente en algún aspecto y bueno sin más. Por eso, lo que dice BOECIO que no es lo mismo que las cosas existan y que sean buenas, hay que referirlo al ser sin más y al ser buenas sin más, pues, por el primer acto, algo es ente sin más, y por el último, algo es bueno sin más. Sin embargo, por el primer acto, es bueno en algún aspecto, y, por el último, es ente en algún aspecto"[3].

En resumidas cuentas, que lo que es ente sin más (*ens simpliciter*) es, sin embargo, bueno sólo en algún aspecto (*bonum secundum quid*), y, a la inversa, lo que es bueno a secas (*bonum simpliciter*) es, en cambio, ente en cierta dimensión tan sólo (*ens secundum quid*). O más claramente, la sustancia, que es el

---

[2] Cf. Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a2.

[3] Tomás de Aquino, *STh* I q5 a1.

ente en el sentido más propio y pleno, no es buena sino relativamente, o en sentido menos propio, mientras que, a la inversa, los accidentes, que son entes en sentido derivado y deficiente, son precisamente los que pueden dotar a cada sustancia de la bondad completa o acabada que le corresponde. Y ello se debe a que lo bueno se distingue conceptualmente del ente, y que añade algo a éste, a saber, la razón de perfecto, y de perfectivo a modo de fin, y de apetecible, todo lo cual conviene a un determinado ente, no sólo por su ser sustancial, sino, sobre todo, por sus accidentes, por ejemplo, sus potencias activas, sus operaciones y sus hábitos.

Y esta es la razón por la que la primera formulación del principio del bien, que estamos ahora considerando, no debe formularse, sin más, así: "todo ente es bueno", sino, más bien, de este otro modo: "todo ente es sustancialmente bueno". Todo ente, en efecto, al menos sustancialmente, y con la bondad que por su ser sustancial le corresponde, es necesariamente bueno. Y ello con independencia de que sea también bueno de manera completa y acabada, por los accidentes sobreañadidos, o que no lo sea en este sentido más propio y pleno, precisamente por estar privado de otras actualidades o perfecciones sobreañadidas a la actualidad de su sustancia.

También sería aceptable la fórmula siguiente, propuesta por algunos: "todo ente, en cuanto ente, es bueno", porque, al reduplicar la dimensión de la entidad en la formulación del principio, ya se advierte que la bondad que no puede faltar a ningún ente (aunque le faltasen otras) es la que le corresponde por el mero hecho de ser, es decir, por su ser sustancial, del que ningún ente puede carecer. Pues, como es sabido, los accidentes no pueden existir por sí mismos, sino sólo en la sustancia y por la sustancia.

2. El bien es difusivo de sí mismo

Este principio se desprende de la misma definición del bien, como vamos a ver a continuación.

De dos maneras, en efecto, puede definirse al bien en general: como "lo que todas las cosas apetecen" y como "lo que se perfectivo de otro a modo de fin". Y si se define como lo que todas las cosas apetecen, entonces hay que decir que lo bueno añade al ente una concreta relación de razón, a saber, la de lo apetecido al que lo apetece; mientras que si se define como lo que es perfectivo de otro a modo de fin, entonces hay que decir que lo bueno añade al ente una determinada relación de razón, a saber, la de lo perfectivo por su esencia y por su ser respecto a lo perfeccionado por ello. En los dos casos, pues, se añade algo de razón, no real, y eso que se añade es una cierta relación de lo que llamamos

bueno respecto a todos los sujetos que, de algún modo, están de hecho orientados hacia aquello que los perfecciona, y que, por eso mismo, es apetecible para ellos. Séame permitido reproducir aquí lo que he escrito en otra parte con respecto a estas dos posibles definiciones del bien:

> "La razón de bien consiste en la apetibilidad, y a ello se ajusta la famosa definición de ARISTÓTELES para quien lo bueno es lo que todas las cosas apetecen. Pero la apetibilidad no es más que una consecuencia de la perfección, puesto que lo que cada cosa apetece es su perfección. Y, por otra parte, como hay una plena equivalencia entre perfección y actualidad, el ser mismo, que es la actualidad de todos los actos, es también la perfección de todas las perfecciones. En consecuencia, todo ente, o sea, todo lo que tiene ser, es bueno. Es verdad que lo bueno añade algo al ente, y eso que añade es precisamente la razón de apetecible. Pero esta razón no expresa algo real, sino algo de razón, a saber, una relación de razón al apetito en general. Y también es verdad que la actualidad del ser, aunque sea la más radical en cada cosa, pues sin ella no habría ninguna otra actualidad, no es, sin embargo, la única, sino que se dan asimismo otras actualidades, que, por serlo, son también perfecciones, y, por consiguiente, apetecibles y buenas (...)[4].
>
> Interesa insistir en la 'apetibilidad' que el bien añade al ente. Y para ello nos apoyamos en otros dos textos (...) que desarrollan y explican lo que hay que entender, tanto por dicha 'apetibilidad' como por la 'apetición' que con ella se corresponde.
>
> Comencemos por el primero de esos textos (correspondiente a la *Exposición de la Etica a Nicómaco*[5]). Se trata de un comentario a la sentencia de ARISTÓTELES antes citada, según la cual el bien concita una apetición universal, es decir, por parte de todas las cosas. Y la primera observación que ha de hacerse aquí es que en esa expresión 'todas las cosas', no se incluyen sólo las que tienen conocimiento, sino todas sin excepción, también las que carecen de él. Por tanto, el 'apetecer' ha de entenderse en un sentido muy amplio, a saber, como el simple 'tender'. Porque hay cosas que tienden al bien en virtud del conocimiento que tienen de él, pero otras muchas tienden al bien sin conocerlo, como dirigidas al bien por algún otro ser que sí lo conoce. Y entonces el apetito del que aquí se habla es el 'apetito en general', que abarca el apetito 'elícito' (sea sensitivo, o sea intelectual) y el apetito 'natural'.
>
> Y la segunda observación es que, de un modo concreto, no hay un único bien al que todas las cosas tiendan, sino que cada una tiende al suyo, es decir, a su propia perfección. Por consiguiente. la definición que aquí se da del bien se refiere, indudablemente, al bien en común. Pero esto plantea un pro-

---

4 Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q5 a1.

5 Tomás de Aquino, *In Ethic* I c1.

blema, porque 'el bien en común' puede entenderse como algo abstracto, o universal, y sabido es que *universalia non movent*, lo abstracto no arrastra. Por eso es preciso entenderlo de otra manera, como el bien común por causalidad, es decir, como el fin común de todas las cosas, que es precisamente el bien divino, del cual participan todos los otros bienes. Y esta es la conclusión que extrae Santo Tomás: 'Como nada es bueno sino en la medida en que se asemeja o participa del sumo bien, este sumo bien es lo que, de algún modo, se apetece en cualquier bien. Y así puede decirse que el verdadero bien es el que todas las cosas apetecen'.

Pero veamos ahora las aclaraciones que se contienen en el otro texto aducido (que corresponde a las *Cuestiones disputadas sobre de la verdad*[6]) y que son más pormenorizadas que las contenidas en el texto anterior. Porque aquí, tras distinguir entre las cosas que tienen conocimiento del fin al que se ordenan y tienden, y las que no lo tienen, se distingue, dentro de estas últimas, entre las 'naturales' y las 'violentadas'. Y para aclarar el sentido de esta distinción es preciso establecer algunas otras precisiones.

La primera es que ninguna cosa tiende, de manera constante, o en la mayor parte de los casos, a lo que le es conveniente o útil, si no es intencionadamente, es decir, de propósito, y no por pura casualidad. Ahora bien, esa "intencionalidad" exige necesariamente un conocimiento del fin en cuanto tal, y una deliberación y elección de los medios adaptados a él, es decir, exige la inteligencia y la libertad. En realidad, son los agentes inteligentes y libres los únicos que tienen verdadera capacidad de dirigir cualquier movimiento o actividad a algún fin cierto, previsto de antemano, y procurado, de modo constante, por su conveniencia o utilidad. En consecuencia, cualquier proceso 'intencional' ejecutado por un agente que carezca del conocimiento intelectual, tiene que deberse a otro agente superior, que posea dicho conocimiento, y que use del agente inferior, a la manera como el arquero usa de la flecha para dar en la diana.

Pero este 'uso' del agente inferior puede llevarse a cabo de dos maneras: primera, comunicando a dicho agente inferior una disposición estable y fija para obrar en la dirección que el agente superior impone, de suerte que dicha dirección llegue a resultar connatural para el agente inferior; o segunda, sin comunicarle nada de eso, sino manejando simplemente al agente inferior, en cada caso, según el proyecto y la finalidad del agente superior. Y este es el fundamento de la distinción antes apuntada. En el primer caso de los dos señalados estaríamos ante las llamadas 'cosas naturales', y en el segundo, ante las denominadas 'cosas violentadas'. Sin embargo, hasta las mismas cosas violentadas son también naturales. Son violentadas respecto de algún mo-

6 Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a1.

vimiento que se les imprime desde fuera, por parte de algún agente particular, pero son naturales respecto a los movimientos que naturalmente les pertenecen, y que se deben, en último término, al Agente universal, al Autor de sus naturalezas, es decir, a Dios.

Pero el fin del agente y el del paciente, en cuanto tales, tiene que ser el mismo, pues lo mismo es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir. Por tanto, todas las cosas naturales (en resumidas cuentas, todas las cosas, porque todas en el fondo son naturales) están inclinadas a aquello mismo que es intentado por Quien las inclina o dirige. 'De donde resulta que, como todas las cosas naturales están inclinadas, con una inclinación natural, a sus propios fines, por obra del primer Agente, que es Dios, es necesario que aquello a lo que cada cosa está naturalmente inclinada sea exactamente lo mismo que lo querido o intentado por Dios'. Mas lo querido o intentado por Dios en sus obras *ad extra* no puede ser otra cosa que la difusión o manifestación de su propia Bondad. Luego es necesario que todas las cosas se hallen naturalmente inclinadas a cumplir en sí mismas la manifestación del bien divino, o lo que es lo mismo, a recibir la participación por semejanza de la bondad divina, asimilándose a ella. Y así es claro que todas las cosas 'apetecen' o 'tienden' al bien.

Por lo demás, conviene que quede claro que, aunque la inclinación de todas las cosas al bien divino entraña en ellas una relación real de dependencia a dicho bien, la relación inversa, o sea, la del bien divino a las cosas, no es real, sino de mera razón, pues el bien divino no depende de las cosas, ni queda afectado, en modo alguno, porque las cosas lo 'apetezcan'. Por eso, lo que la noción de bien añade al ente, no es nada real sino sólo una relación de razón de 'conveniencia al apetito en general' (o al apetito de todas las cosas), que se expresa con el nombre de 'apetibilidad'.

Y si eso es lo que hay que decir acerca de esa primera caracterización del bien como lo apetecible, debemos ahora añadir que dicha 'apetibilidad' no es sino la manifestación de algo más radical, encerrado asimismo en la noción de bien, es a saber, la 'perfectividad a modo de fin' (o la perfectividad tanto por la esencia como por el ser). De ello vamos a ocuparnos ahora, apoyándonos en la doctrina contenida en otros dos textos (...).

De dos maneras caracteriza SANTO TOMÁS esa nota de la 'perfectividad', que el bien añade al ente. La primera es que, a diferencia de lo que sucede con la verdad, que perfecciona sólo por la esencia, el bien perfecciona simultáneamente por la esencia y por el ser. Recordemos los párrafos clave a este respecto, dentro del texto de las *Cuestiones disputadas sobre de la verdad*[7]: 'En cualquier ente se han de considerar dos cosas, a saber, la propia ra-

[7] Tomás de Aquino, *De Ver* q21 a1.

zón de especie (o sea, la esencia) y el ser mismo por el que algo subsiste en aquella especie, y según esto, cualquier ente puede ser perfectivo de dos maneras. Primera, según la razón de especie solamente, y así el ente perfecciona al intelecto, el cual se perfecciona por la razón de ente; en efecto, el ente no está en el intelecto según su ser natural; y este modo de perfeccionar es lo que lo verdadero añade al ente (...). Segunda, el ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo el bien'. Esa es, pues, la primera caracterización de la perfectividad propia del bien, que perfecciona a algo, simultáneamente, por la esencia y por el ser.

La segunda caracterización es que esa perfectividad es la propia del fin, y así se pone de relieve en el texto de la *Suma teológica*[8], en el que, insistiendo en la nota de la apetibilidad, propia del bien, se dice lo siguiente: 'Si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es manifiesto que el bien entraña razón de fin'. Pero no sólo en ese texto, sino que ya en el anteriormente citado se dice también: 'En tanto que un ente es perfectivo y conservador de otro según su ser, tiene razón de fin respecto aquel que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente al bien ponen en su noción algo que pertenece a la relación al fin'. En resumidas cuentas, pues, lo mismo da decir que lo bueno es lo que perfecciona a otro según su esencia y, a la vez, según su ser, que decir que es lo que perfecciona a otro a modo de fin. Y esa perfectividad a modo de fin es precisamente el fundamento próximo de la apetibilidad.

Para que se entienda bien todo esto es preciso no olvidar que el bien no añade al ente nada real, sino sólo algo de razón, a saber, una relación de razón al apetito en general. Por consiguiente, la perfectividad de que se habla ahora no puede ser la propia de la causalidad eficiente, porque ésta, al menos en las criaturas, añade algo real al que la ejerce: el accidente en que consiste la actividad transitiva, o la acción. Tiene que ser, por tanto, la perfectividad propia de la causalidad final, que no añade nada real a la cosa que es fin. Dicha cosa ejerce su causalidad 'atrayendo', no 'empujando', y por ello no viene aquí implicada ninguna relación real, sino sólo de razón, de la cosa que es fin a la cosa que es atraída por él. En cambio, esa cosa atraída por el fin, o sea, la que 'apetece' el fin, sí que entraña una relación real al susodicho fin que la atrae.

Por eso, contestando a una objeción, a la cuarta, contenida en el texto de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, y que dice así: 'Lo bueno es difusivo de sí mismo. Pero difundir entraña cierta acción, y la acción procede de la esencia a través de una potencia activa. Luego lo bueno entraña una potencia

---

8 Tomás de Aquino, *STh* I q5 a4.

activa sobreañadida a la esencia, y así añade algo real al ente', SANTO TOMÁS aclara: 'Difundir, aunque en el sentido propio de la palabra importa la operación de la causa eficiente, sin embargo, en sentido amplio, puede significar el ejercicio de cualquier tipo de causalidad, como el influir, el hacer y cosas semejantes. Pero cuando se dice que el bien es difusivo según su propia razón, no hay que entender esa difusión como la propia de la causalidad eficiente, sino como la correspondiente a la causalidad final, y tal difusión no se realiza mediante alguna actividad sobreañadida. Lo bueno importa la difusión de la causa final, y no la de la causa eficiente'"[9].

Por todas estas reflexiones se confirma la verdad del principio del bien en la formulación que estamos examinando, o sea, "el bien es difusivo de sí mismo", y lo es porque todo bien "atrae", a su modo y manera, a todo ser que busca dicho bien, que es su perfección, siendo así "apetecible" para él. E igualmente es difusivo por cuanto siempre es capaz de perfeccionar, de la doble manera señalada (por su esencia y por su ser), a los seres que lo apetecen, y para los cuales se constituye en el fin intentado. De esta suerte, la inclinación que todas las cosas tienen hacia lo que les es conveniente o útil, es decir, hacia el bien, es la otra cara de esa capacidad perfectiva, o difusiva, a modo de fin, que el bien en cuanto tal tiene siempre.

Por lo demás, esa inclinación por la que todas las cosas buscan su bien o su fin, se nos presenta, por un lado, como un dato incuestionable de nuestra propia experiencia, y por otro, como conclusión necesaria de la orientación natural que todas las cosas creadas tienen hacia su fin, y que, por ser constante y universal, no puede explicarse por el azar, sino por una inteligencia superior, por la inteligencia divina.

Y una última observación. Podría plantearse aquí mismo la cuestión de si esa fuerza difusiva del bien en cuanto tal, se ha de reducir necesariamente a la difusión según la causalidad final, o puede también reconocerse en él una difusión según la causalidad eficiente. Porque el propio TOMÁS DE AQUINO ha escrito lo siguiente: "Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Y por eso cualquier agente obra en tanto que está en acto. Y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que sea posible"[10]. Y esa comunicación o difusión según la causalidad eficiente que conviene a todo acto también parece que deba corresponder a todo bien, porque el bien entraña asimismo la actualidad, que es sinónimo de perfección. Pero mejor será que dilucidemos esta cues-

---

[9] *Tomás de Aquino. El bien*, selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Pamplona, 1996, pp. 10-12.

[10] Tomás de Aquino, *De Pot* q2 a1.

tión más adelante, cuando tratemos de los principio que se derivan del acto y de la potencia.

3. Todo ente finito tiende por naturaleza, y según el modo de dicha naturaleza, a su fin, que es su bien

A diferencia de las dos anteriores formulaciones del principio del bien, que se refieren al ente en general o en su máxima amplitud, esta tercera no se refiere más que a los entes finitos, o si se prefiere, a los entes en su sentido más estricto y propio, a saber, a "aquello que participa de una manera finita del ser"[11]. Porque, desde luego, el Ente infinito, o mejor, el Ser infinito, que es Dios, no "tiende", en el sentido propio de esta palabra, a ningún fin, o bien, distinto de Sí mismo, y que hubiese de alcanzar para conseguir su plenitud. Por el contrario, Dios es el fin de todas las cosas creadas, y es, en el fondo, lo que apetecen todas, como hemos puesto de relieve más atrás.

Por lo demás, así como la relación de cualquier bien a lo que apetece ese bien es una relación de razón, que sólo se da en la mente de quien la concibe, la relación inversa, a saber, del ser apetente al bien en cada caso apetecido es una relación real, radicada en la sustancia misma del ser apetente, y por lo mismo sobreañadida, tanto a la susodicha sustancia, como a los otros accidentes que la completan, como lo son las potencias activas, y las mismas acciones, mediante las cuales el ser apetente trata de alcanzar realmente ese bien al que intencionalmente está inclinado.

En el caso del Ser infinito, Dios, no sólo no se da en El tal relación real en cuanto es apetecido, o en cuanto es Fin último y definitivo de todas las apetencias de los entes finitos, sino que tampoco se da en El relación real alguna respecto de las criaturas, ni siquiera si se le considera como Causa eficiente primera de todas ellas, o como Causa ejemplar última; porque esas "causalidades" divinas no suponen ninguna actualidad sobreañadida a la Esencia y al Ser de Dios. Entre Dios y las criaturas cualquier relación de éstas a Aquél es, desde luego, real (sea relación de originación, sea relación de imitación, sea relación de destinación), mientras que cualquier relación de Dios a las criaturas es siempre de mera razón.

---

[11] En su *Exposición al libro Sobre las causas* (Prop. VI, lect. 6), Santo Tomás de Aquino ha escrito lo siguiente: "Se llama ente a lo que participa de una manera finita del ser, y esto es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es 'lo que es', como dice Aristóteles; de donde sólo es aprehensible por nuestro intelecto lo que tiene una quididad que participa del ser".

Y lo que se dice de la relación hay que decirlo también de la inclinación o tendencia de cualquier cosa creada hacia su fin, fin que, aunque en una primera instancia, pueda ser cualquier otra realidad creada, en último término, como ya vimos, es siempre Dios. Toda inclinación o tendencia hacia un fin es algo real sobreañadido a la mera sustancia del ente que se halla inclinado a dicho fin.

Pero, supuesto todo eso, todavía hay que mostrar o confirmar que, de hecho, todo ente finito se encuentra naturalmente inclinado a su bien, a su fin, a lo que le es conveniente y adecuado según su naturaleza. Y esto, como ya más atrás quedó dicho, nos lo descubre la experiencia, fecundada por la razón.

Experimentamos, en efecto, que en el mundo, todas las cosas enderezan sus operaciones y movimientos, de una manera regular y constante (si no siempre, al menos, en la mayor parte de los casos) hacia aquello que les es conveniente o más adecuado. Pero eso no podría explicarse si obrasen y se movieran por azar, y no de manera intencionada. El azar, en efecto, carece de toda regularidad y constancia, mientras que el comportamiento de esos seres (los seres vivos, animales y plantas, e incluso los mismos seres inorgánicos) es siempre, o casi siempre, el adecuado o congruente, en cada caso, para el logro de lo que les es útil o conveniente. Y cuando no es así, enseguida advertimos, que es la interferencia de algún agente extraño lo que malogra aquel comportamiento regular.

Ahora bien, toda intencionalidad en el obrar exige una inteligencia. Es claro que cuando el hombre lleva a cabo una serie de acciones ordenadas que tienen como resultado la obtención de un fin previamente previsto e intentado, utiliza la inteligencia, que le muestra primero el fin, y busca después los medios adecuados para alcanzarlo. Pero, en cambio, cuando el hombre obra a ciegas, sin ningún propósito determinado, el resultado no es orden alguno, sino el desorden y la confusión, a no ser en algún caso aislado, por pura casualidad. Luego ese obrar ordenado y constante en el comportamiento de los demás seres de la Naturaleza está exigiendo una inteligencia directora, inteligencia que, ya que no la poseen los susodichos seres, debe estar fuera de ellos.

Por otro lado, como ya vimos más atrás, hay dos maneras de que una inteligencia exterior o ajena conduzca a sus respectivos fines, ordenadamente, a otros seres que carecen de inteligencia, a saber, que los conduzca de modo "violento", esto es, sin comunicar al ser conducido ninguna disposición permanente para ello, o que los conduzca de un modo "natural", o sea, comunicando, a la vez, a esos seres, una disposición permanente, o sea, una "naturaleza", que los incline o predisponga a obrar como lo hacen. Y este es el caso de los seres llamados "naturales".

Repitamos este texto, ya aducido más atrás: "Pues bien, de este segundo modo, todas las cosas naturales están inclinadas a aquellas cosas que les son convenientes, en tanto que tienen en sí mismas un cierto principio de su inclinación; y por este motivo su inclinación es natural, de suerte que ellas mismas, en

cierto modo, van, y no son llevadas, hacia sus fines debidos. Así, las cosas que se mueven violentamente tan sólo son llevadas, puesto que en nada ayudan al que las mueve; pero las cosas naturales van hacia su fin, en cuanto que cooperan con el que las inclina y dirige, por un principio radicado en ellas"[12].

Pero también vimos más atrás que esa inclinación natural, que de un modo general puede denominarse "apetito", no tiene una sola manifestación, sino varias, y así hablamos de "apetito simplemente natural", y de "apetito elícito de orden sensitivo" y, finalmente, de "apetito elícito de orden racional", que es el que pertenece al hombre. Y esa escala se corresponde más o menos con la escala de los mismos seres naturales, o si se quiere mejor, con la escala de las distintas modalidades de poseer una naturaleza. No hay por qué insistir en ello, pues ya quedó suficientemente aclarado en la Lección anterior.

Contemplando esta variedad de modos de tener una naturaleza, se pueden fácilmente comprender las distintas maneras de tender hacia los propios fines de los diferentes entes finitos. Todos, en efecto, tienden a su fin, pues todos tienen una esencia o naturaleza que les inclina a ello. Pero como se trata de naturalezas diversas, también es diverso el modo de tender a su fin. Y eso es lo que dice la formulación del principio del bien, que estamos ahora considerando, que "todo ente finito tiende por naturaleza, y según el modo de esa naturaleza, hacia su fin, que es su bien".

Y en la cumbre de esos modos de poseer la respectiva naturaleza y de tender a su fin está el que es propio de los seres libres, que es enteramente original. Porque es claro que en la medida en que interviene la libertad no puede ya hablarse, en sentido estricto, de necesidad. Sin embargo, aquí hallamos otro tipo de necesidad: la "necesidad moral", que es el "deber".

4. Haz el bien y evita el mal

Pasamos, por eso, a esta nueva formulación del principio del bien, que es la aplicable a la conducta de los seres inteligentes y libres. Estos seres, precisamente por poseer una inteligencia propia, son capaces de ordenarse y dirigirse a su fin por sí mismos. Y este "por sí mismos" no se refiere sólo a la búsqueda de los medios más aptos y convenientes para alcanzar su fin, lo que es directamente obra de dicha inteligencia, sino que también hace referencia al pleno dominio de sus actos, que es directamente cometido de la libertad que dichos seres poseen también.

---

[12] Tomás de Aquino, *De Ver* q22 a1.

Pero esto comporta igualmente que esa ordenación de los medios al fin, no sea, en estos seres, el resultado de una inclinación natural invencible, o de una espontaneidad certera y rigurosamente determinada, sino de una dirección, desde luego eficaz, pero de un tipo muy distinto al de los demás seres naturales. Veámoslo.

Ante todo hay que mantener el esquema general aplicable a todos los agentes naturales creados, porque el hombre es, sin duda, un cierto agente natural, o que posee una naturaleza sustancial, y es, desde luego, también un agente finito o creado. El esquema susomentado es este: el Agente supremo, Dios, dirige hacia sus respectivos fines a todos los otros agentes (concretamente a los agentes naturales creados), no de manera violenta, sino espontánea o natural, en virtud de aquella disposición permanente, o sea, de la naturaleza sustancial de cada uno, que el propio Dios ha impreso, en el acto de la creación, en tales agentes. Pues siendo el mismo el fin del agente y el del paciente, en cuanto tales, o sea, siendo lo mismo lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir, es evidente que el fin intentado por el Primer Agente, que es Dios, a saber, la difusión de su propia Bondad, tiene que corresponder exactamente con lo que los agentes naturales creados, y entre ellos los hombres ("agentes" en relación con sus propias obras, pero "pacientes" respecto de Dios) tienden a conseguir, o sea, la asimilación mediante sus obras de aquella Bondad divina.

Pero es claro que el "modo" de esa dirección de todos los actos y movimientos de los agentes creados, por parte del Agente supremo, tiene que ser congruente con la naturaleza de cada uno de éstos, y, por tanto, respecto de los hombres, tiene que ser congruente con la índole de seres inteligentes y libres, que los hombres tienen. ¿Y cual es la manera, la modalidad concreta, de dirigir congruentemente hacia su fin a dichos seres inteligentes y libres? Pues sencillamente mediante un mandato, o imperativo, que, al ser conocido por la inteligencia de tales seres, lleva aparejado un requerimiento apremiante dirigido a la voluntad libre de ellos. Dicho requerimiento puede ciertamente ser incumplido por el agente libre, y por consiguiente, no se impone con una "necesidad física", pero conserva siempre el carácter de una exigencia absoluta, de una "necesidad moral", ante la cual el sujeto libre no puede por menos de reconocer que aquello "debe ser cumplido", aunque él no lo haga.

Y el resultado es que, si para cualquier otro agente natural, el desviarse en sus operaciones, por las circunstancias que sean, de la ruta que le marcan las inclinaciones naturales, acarrea un fallo o un apartamiento del fin o el bien al que tal agente está ordenado, así también el agente libre, si se desvía en su comportamiento, por un uso incorrecto de su libertad, de las metas que le marcan las leyes del "deber", indudablemente falla en la consecución de esas metas, y consecuentemente no logra alcanzar su bien o su fin. Es el paralelismo existente entre el comportamiento de los agentes naturales en tanto que secundan, como

no pueden por menos de hacerlo, sus inclinaciones naturales, y el comportamiento de los agentes libres en tanto que secundan los requerimientos del deber, que sí pueden dejar incumplidos. Por donde se ve que el papel que desempeña en los agentes naturales, la "necesidad física" de sus inclinaciones naturales, es el mismo que desempeña en los agentes libres, la "necesidad moral", la "obligación" o "el deber": el mismo papel, pero de distinta manera, y con distintos contenidos.

De aquí también se sigue que el principio del bien, en la concreta formulación que ahora examinamos, no tenga carácter teórico, sino práctico. Las otras formulaciones del susodicho principio, antes examinadas, son ciertamente teóricas o especulativas, puesto que revelan una disposición estable de las cosas, es decir, una ordenación real e independiente de nuestra voluntad: "un orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar". En cambio, el principio del bien aplicado a la conducta humana, no se refiere inmediatamente al orden real, sino "al orden moral", es decir "al orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en los actos de la voluntad".

Se trata de un orden completamente original, que surge del uso práctico de la razón. Y por eso su expresión no tiene la forma "indicativa" (esto es así, o de esta otra manera), sino la forma "imperativa" (haz esto, evita aquello). Pero, como vimos en la primera parte de esta obra, al tratar del orden en general, el orden "moral" (y también el "lógico" y el "artificial") descansa en último término en el orden "real", que es el primer analogado del orden. Concretamente, el mandato y la prohibición morales están fundados en el deber moral, y éste lo está, a su vez, en la realidad del bien y del mal morales, es decir, en lo que es realmente bueno, o lo que es realmente malo, para el hombre. Y ello permite distinguir en el imperativo moral una forma y una materia. La forma que tiene siempre carácter absoluto: un imperativo completamente incondicionado, y la materia o contenido, que tiene carácter relativo, puesto que se refiere, en concreto, al bien humano y no al bien en general.

Conviene tener todo esto en cuenta a la hora de justificar los imperativos morales, puesto que, en sentido propio, tales imperativos no son ni verdaderos ni falsos. Sólo los enunciados indicativos, en efecto, se presentan como verdaderos o falsos; pero esto no implica que los imperativos carezcan de justificación. Si se manda algo al hombre (o se le prohibe algo), es porque es bueno para él (o malo para él), y esto en el orden real, con independencia de nuestra estimación. La secuencia es esta: "haz" esto porque "debes" hacerlo (o "evita" esto porque "debes" evitarlo); y lo "debes" hacer (o evitar) porque es "bueno" (o "malo") moralmente hablando. Y ese ser bueno (o malo) moralmente es algo real y verdadero.

Con todo, el valor o la vigencia absoluta del primer principio del deber ("haz el bien, evita el mal"), del "imperativo categórico" como lo llama KANT, se nos

revela, antes que nada, en la "experiencia moral". Y es que, con independencia de cualquier justificación lógica que pueda nuestra razón hacer del valor absoluto de dicho principio, en el plano de la conducta libre se nos impone inexorablemente, con una fuerza comparable a como, en el orden teórico, se nos impone cualquier enunciado evidente de suyo. Esto es lo mismo que decir que el primer principio del orden práctico es en el orden práctico donde se impone.

Y todavía una precisión acerca de la ubicación de este principio entre los demás hasta ahora examinados. Es claro que no se trata de un principio especulativo, colocado en el ámbito de los enunciados atributivos, como tuvimos ocasión de señalar más atrás. Este principio no es, desde luego, un enunciado atributivo. Ni atributivo ni de ninguna otra clase, puesto que, propiamente, no es enunciado alguno. Es, como hemos dicho, un imperativo, razón por la cual no puede ser calificado de verdadero ni de falso, como también hemos indicado. Por eso, para encuadrarlo dentro de los principios gnoseológicos básicos, es preciso hacer una ampliación del ámbito cognoscitivo, diciendo ahora que el conocimiento especulativo o teórico no es el único que existe en nosotros, sino que también existe el conocimiento práctico, que no se ordena a manifestar lo que las cosas son, sino a dirigir rectamente las acciones libres de los hombres. Y con ello también se deben ampliar las nociones de verdadero y de falso, diciendo que, en el orden práctico, la verdad se define como la adecuación del dictamen de la razón con el apetito recto, y la falsedad como su contrario.

5. La sindéresis, hábito de los primeros principios prácticos

De acuerdo con lo que acabamos de decir, se abre también la posibilidad de hablar del hábito de los primeros principios prácticos, llamado "sindéresis". Es ésta un hábito de nuestro intelecto que se halla en íntima relación con la voluntad, a la que sirve.

Sabido es que la voluntad sólo es movida por el "bien conocido", lo que quiere decir que necesita para su acción que el bien le sea presentado por la facultad cognoscitiva correspondiente, es decir, por el intelecto. Y de esta suerte cualquier acción de la voluntad ha de llevar, como entrañado en sí misma, un momento cognoscitivo, un cierto conocimiento intelectual, de tal manera asociado a ella, que viene a ser parte de la misma.

Por eso, para perfeccionar la misma acción es preciso perfeccionar tanto la facultad intelectiva como la volitiva. Y ese perfeccionamiento de la facultad intelectiva se reduce, en este caso, al hábito de la sindéresis.

La "sindéresis", en efecto, es en el orden practico lo mismo que la "inteligencia" (hábito de los primeros principios especulativos) en el orden teórico.

Algunos, incluso, los unifican en un sólo hábito. Pero es más correcto distinguirlos, como también se distinguen la especulación y la acción.

En efecto, la sindéresis no proporciona un mero conocimiento, un mero saber, sino un precepto, un mandato o una prohibición referidos al obrar humano. El primer precepto de la sindéresis suele ser formulado así: "hay que hacer el bien y hay que evitar el mal". Es un imperativo. No se limita a considerar el bien y el mal, ni a contemplar la relación de conveniencia entre el bien y su realización, o entre el mal y su rechazo, sino que "manda" que se obre el bien y se evite el mal. Lo manda todavía de una manera general, sin descender a las acciones concretas, pero no por eso con menos fuerza; lo manda de una manera categórica, absoluta.

La sindéresis, subjetivamente considerada, como hábito intelectivo que es, consiste en ciertas especies inteligibles impresas, y en la habilidad de combinarlas convenientemente, de modo que formen preceptos imperativos primarios y máximamente universales. Dichas especies inteligibles son las correspondientes a las nociones de bien y de mal en general y de sus primeras concreciones, especialmente referidas al bien y al mal humanos; y la habilidad de combinar esas especies inteligibles es, como en el caso del hábito de los primeros principios teóricos, de carácter innato, pues se identifica con la misma luz natural de nuestro intelecto. Por lo demás, como esa luz está especificada por el bien y el mal, que son los objetos sobre que versa, está íntimamente ligada a la voluntad. No es que esta luz sea algo de la voluntad, pero sí que está empapada de ella; es la luz necesaria para que la voluntad tienda al bien y rehuya el mal. Por eso, en la sindéresis está como entrañada una inclinación o tendencia; lo que no ocurre en el hábito de los primeros principios especulativos (la "inteligencia"), y es por eso por lo que la "sindéresis" es virtud activa, mientras que la "inteligencia" es virtud especulativa; aquélla se ordena al obrar, y ésta se ordena al conocer.

Objetivamente considerada, es decir, en cuanto a su contenido, la sindéresis se identifica con la "ley natural", o sea, la participación de la ley eterna en el hombre. Esa participación, en efecto, tiene lugar en el intelecto humano y en la voluntad humana, pero en el primero formalmente, y en la segunda de modo presupositivo.

Que la ley natural está contenida en la sindéresis y es formulada por los actos correspondientes a esta virtud, lo dice SANTO TOMÁS de modo suficientemente explícito: "Las proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a las acciones, tienen razón de ley, y esas proposiciones unas veces son consideradas actualmente, pero otras son poseídas de modo habitual por el intelecto"[13]. Y que esa posesión habitual es exactamente la misma sindéreris también lo dice

[13] Tomás de Aquino, *STh*, I-II q90 a1 ad2.

SANTO TOMÁS: "En el mismo intelecto humano hay cierto hábito natural de los primeros principios prácticos, que son los primeros principios del derecho (o de la ley) natural, y ese hábito es la sindéresis"[14].

En su obra sobre la *Filosofía del Saber* dice LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS que la participación de la ley eterna en la criatura racional, y que llamamos ley natural, se da más en nuestra voluntad que en nuestro intelecto. Así escribe: "La participación de la ley eterna en el hombre, participación llamada ley natural, se reduce aquí a su verdadero ser. Con ella no participamos inmediatamente del conocimiento que Dios tiene de la ley eterna, sino de la voluntad con que Dios quiere que se ejecute. La participación de que se habla cuando definimos la ley natural 'participación de la ley eterna en la criatura racional' es admisible si la hacemos consistir en una inclinación, en un efecto de aprobación o remordimiento, desprovisto casi de contenido, pero suscitado a la vista del contenido que vamos a dar al acto humano hacedero, o que hemos ya dado al acto consumado. No es una participación de la idea divina, sino de la voluntad; por eso se manifiesta como inclinación afectiva, como sentimiento. Esta proposición explica por qué es tan caliginoso y oscuro el contenido de la ley natural, y en cambio es tan indudable la aprobación o la reprobación, la satisfacción o el remordimiento"[15].

Esta sugestiva tesis de L. E. PALACIOS encierra una verdad importante: la necesaria relación de la sindéresis con la inclinación natural de nuestra voluntad; pero esto no debe llevarnos a afirmar que la sindéresis misma es algo de la voluntad y no del intelecto. Se trata de un hábito del intelecto humano, de índole natural o cuasi natural (como en el caso de la "inteligencia"), y que está constituido por ciertas especies inteligibles (las del bien y el mal en general, y las del bien y el mal humanos más determinadamente), y por una habilidad innata de combinar dichas especies de modo que formen imperativos categóricos de carácter muy general. Por ello hay que tener en cuenta dos cosas: primera, que, lo mismo que sucede con el hábito de la inteligencia, el hábito de la sindéresis es anterior a los actos o a los imperativos a los que inclina; aquí el conocimiento habitual precede absolutamente al actual; y por ello no puede producir extrañeza que su contenido sea "tan caliginoso y oscuro"; segunda, que si el conocimiento que proporciona es de carácter imperativo, tiene que presuponer algo referente a la voluntad, a saber, la inclinación natural de la voluntad al bien en general y al bien humano, pues todo acto de "imperio" es algo del intelecto, pero presupuesto el impulso de la voluntad[16]. Concretamente este hábito del intelecto que

[14] Tomás de Aquino, *De Ver* q16 a1.

[15] L. Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, Madrid, 1974, p. 432.

[16] Santo Tomás escribe: "el mandar es un acto de la razón, pero presupuesto el acto de la voluntad", *STh* I-II q17 a1.

es la sindéresis presupone la inclinación natural de la voluntad, y por ello no hay inconveniente en decir que "se manifiesta como inclinación afectiva, como sentimiento".

Así, bien pueden suscribirse estas otras palabras del autor citado: "No me cansaré de encarecer la voluntad insaculada en cada uno de los preceptos de la ley natural, voluntad que es participación de aquella Voluntad Soberana que dispone con sus decretos el orden universal"[17]. Pero esto no nos debe llevar a decir que la sindéresis es formalmente un hábito de la voluntad humana, sino simplemente que se trata de un hábito natural o cuasi natural de nuestro intelecto en su función práctica.

---

[17] L. Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, p. 433.

IX

PRINCIPIOS DEL ACTO Y DE LA POTENCIA

1. Nociones implicadas en estos principios

Por de pronto, las nociones implicadas en los distintos principios del acto y de la potencia, son, sin duda, todas las que se desarrollan en las Lecciones XIII y XIV de la primera parte de esta obra, son a saber: de una parte, la noción amplísima de "acto", que contiene cabe sí a las nociones más determinadas de "movimiento", de "acción", de "operación", de "forma" y de "ser"; y de otra parte, la noción también muy amplia de "potencia", que se subdivide en "potencia pasiva", que es la "materia", ya "primera", ya "segunda", correspondiente al "movimiento" y a la "forma", y "potencia activa". Esta última, a su vez, se subdivide en "potencia motora", que se corresponden con la "acción", y "facultad", que se corresponde con la "operación". Finalmente tenemos la noción de "esencia" que se contrapone como potencia a la noción de "ser", que es el acto de todos los actos.

Pero además de estas nociones será preciso utilizar otras, que habrán de entrar necesariamente en los principios que iremos examinando, como son la noción de "distinción", la noción de "limitación" o "finitud", las nociones de "multiplicidad" y "multiplicación", y la noción de "difusión" o "comunicación". Y como de estas últimas no nos hemos ocupado antes, lo haremos brevemente ahora.

En primer lugar, la noción de "distinción". Al tratar de la noción de "algo", en la primera parte de esta obra, ya hubimos de considerar la noción de "distinción", o de "división". Allí vimos cómo dicha noción no expresa sólo la separación, y radical oposición, entre el ente y el no-ente, sino también la distinción o división entre un ente y otro ente; distinción que da lugar a la multitud, como conjunto de unidades. Pues bien, aquí sólo nos interesa esta última. Se trata de la separación, al menos mental, de un ente y otro ente, o de un aspecto y otro aspecto de un mismo ente.

Hemos indicado que esta separación ha de ser "al menos mental", porque la distinción admite esas dos formas: la distinción "real", o sea, aquella que se da *a*

parte rei, con independencia de que la consideremos o no, y la distinción sólo "conceptual", que depende de nuestra consideración.

Además, por lo que se refiere a la distinción real, tal distinción puede ser entre "cosas" o "entes" completos, con subsistencia propia cada uno, o entre "partes" o "elementos" realmente distinguibles de una misma cosa, o de un mismo ente, con una sola subsistencia. Porque, en todo caso, lo esencial aquí es que se dé en la realidad y con independencia de que alguien la conozca o no.

Y por su parte, la distinción meramente "conceptual" también se divide en dos: la distinción mental, pero "con fundamento en la realidad", y la distinción sólo mental y "sin fundamento en la realidad". Esta última, como es claro, es una distinción menor que la anterior, pues sólo depende de nuestra actividad de pensar.

Veamos ahora la noción de "limitación" o "finitud". Infinito es lo que carece de límites, y, en cambio, finito lo que sí los tiene, ya sea en el orden de la cantidad, ya en el orden de la cualidad, ya en el orden de la misma sustancialidad.

Pero la noción de infinito, a su vez, puede designar perfección y también imperfección. Perfección cuando la infinitud en cuestión está en la línea de la actualidad, como es el caso de la infinitud del Acto puro, Dios; pero entraña imperfección cuando está en la línea de la potencialidad, como ocurre con la serie de los números, que es considerada como infinita porque siempre puede aumentar, o la serie de las partes en que puede ser dividida una extensión cualquiera, serie que también reputamos infinita, por la misma razón.

En cambio, la finitud, que en la línea del acto designa imperfección; en la línea de la potencia indica perfección, pues lo determinado es más perfecto que lo indeterminado.

Por lo que hace a la noción de "multitud" o "multiplicidad" basta con repasar lo que ya se dijo en la primera parte de esta obra (Lección VII, apartados 3 y 4). Y en cuanto a la noción de "multiplicación" sólo señalar que entraña cierto carácter activo, o de referencia a la "causa", cualquiera que ella sea, de la multitud. Sabemos que la unidad es de suyo anterior a la multitud, e independiente de ésta. En efecto, si se supone que existe un ser, no se sigue de ello, por necesidad, que tengan que existir otros muchos; mientras que, por el contrario, la multitud sí que exige la existencia de la unidad, puesto que es un agregado de unidades. En consecuencia lo que necesita ser explicado es la existencia de la multitud a partir de la unidad, y así se impone la búsqueda de la causa en virtud de la cual, a partir de lo uno, surge o se origina la multitud. ¿Cuál es la causa de la multiplicación de los seres? Esta es la pregunta que habremos de hacer en su momento.

Veamos, por último, la noción de "difusión". Se trata, en esta ocasión, del papel que desempeña la causa eficiente sobre sus efectos. En la Lección ante-

rior, al explicar el sentido de una de las formulaciones del principio del bien, a saber: "el bien es difusivo de sí mismo", decíamos que la difusión de que allí hablábamos era la correspondiente a la causa final, pues es propio del bien el ser perfectivo de otro a modo de fin. Sin embargo, también la causa eficiente tiene a su cargo la "difusión" de su propia perfección, difusión que se concreta en los efectos que de ella resultan. Incluso hay que decir que esta difusión de la causa eficiente lo es en sentido más propio que la de la causa final. Y esto supuesto, para explicar dicha difusión, lo mejor es remitir a la primera parte de esta obra, concretamente a la Lección XVII, apartados 2, 3 y 4.

2. El acto y la potencia se distinguen realmente

Entre los principios referentes al acto y la potencia, éste parece ser el primero, puesto que afecta a las mismas nociones esenciales tanto del acto como de la potencia, y no sólo a alguna de las propiedades que se derivan de tales nociones. Pero conviene, antes que nada, atender al alcance y al verdadero sentido de este principio.

Por de pronto hay que aclarar que aquí tramos de la potencia y del acto "reales", no de la potencia y el acto meramente conceptuales. Por ejemplo, cuando se dice que la definición, cualquier definición bien hecha, debe contener dos elementos: uno genérico (el género próximo) y otro específico (la diferencia específica), y que la relación entre esos dos elementos es como la que hay entre la potencia y el acto, pues el género es algo potencial e indeterminado mientras que la diferencia es algo actual y determinante, es claro que estamos instalados en el orden lógico, no en el real. Por tanto, esa potencia "lógica" (el género) no se distingue realmente del correspondiente acto "lógico" (la diferencia), sino que se distingue sólo "lógicamente", o conceptualmente.

Pues bien, puestos ahora en el orden real, hay que comenzar por decir que la primera y más radical división con la que nos encontramos en todo el ámbito de lo realmente existente es ésta: "La potencia y el acto de tal manera dividen al ser que, todo lo que existe, o es acto puro, o está compuesto de potencia y acto como de principios primeros e intrínsecos"[1]. Y conviene aclarar aquí que la potencia de la que se habla en la tesis anterior es la "potencia pasiva", no la "potencia activa", que es, propiamente, un acto, como ya se aclaró en la Lección XIV de la primera parte de esta obra.

---

[1] Se trata de la primera de las célebres veinticuatro tesis tomistas, aprobadas como tales por la Sagrada Congregación de Estudios el 27 de julio de 1914. Cf. E. Hugon, O. P., *Les vingt-quatre tèses thomistes*, Paris, 1922.

En consecuencia hay un primer ser, que es Acto puro, y ese Acto puro es el mismo Dios, Ser por esencia. Y naturalmente que ese Ser se distingue realmente de todos los demás seres que han sido creados por Él.

Pero, refiriéndonos ahora a esos seres creados, hay que decir también que, dentro de cada uno de ellos, se da una composición real de potencia y acto, como principios intrínsecos y constitutivos, y que, por tanto, siendo real esa composición, los dos principios que la integran son también reales y realmente distintos entre sí.

Por supuesto, que esa distinción real no es la de una cosa completa respecto de otra cosa también completa. Potencia y acto no son dos cosas, sino dos principios constitutivos de la misma cosa; pero principios reales, no meros aspectos sólo conceptualmente distinguidos.

Pues bien, en este punto nos encontramos con dos modalidades de la composición real de potencia y acto: la primera, aquella en la que la potencia en cuestión y su acto correspondiente son de suyo "separables" y, en muchas ocasiones, "se separan" de hecho; y la segunda, aquella otra en la que la potencia y el acto no pueden separarse, porque, al hacerlo, se destruirían los dos. Es claro que sólo esta última modalidad es la que entraña alguna dificultad, puesto que la primera es incuestionable: aquellas cosas o elementos que realmente pueden separarse, y que realmente se separan no pueden por menos de distinguirse realmente.

Enumeremos ahora brevemente las estructuras o composiciones de potencia y acto con que nos encontramos en los entes finitos. Tenemos, en primer lugar, la composición de "esencia" y "ser", cuyos elementos son, desde luego, inseparables. Esta estructura la encontramos en todos los entes finitos, tanto corporales como espirituales. En segundo lugar, tenemos la composición de "sustancia" y "accidentes", cuyos elementos sí que son separables, al menos en muchos casos, como luego veremos. Esta estructura también es propia de todos los entes finitos. En tercer lugar, tenemos la composición de "materia primera" y "forma sustancial", cuyos elementos son asimismo separables, en las condiciones que más adelante se verán. Esta estructura no se da en los entes espirituales, sino sólo en los corpóreos, y según distintos grados. Las otras estructuras que se podrían pensar, como la de "potencia motora" y "acción", o de "facultad" y "operación", no pueden tener el mismo tratamiento, puesto que la potencia que en ellas entra es la potencia activa, y no la pasiva, que es la única que aquí consideramos. Examinaremos una por una aquellas composiciones o estructuras para ver como se realiza en todas ellas el principio de la distinción real entre la potencia (pasiva) y el acto.

Y en primer lugar, la composición de "esencia" y "ser" (o "existir"). En ella es evidente que lo que hace de acto es el "ser", mientras que lo que hace de potencia es la "esencia". Ya se aclaró en la Lección XIV, apartado 5, de la primera parte de esta obra, que la "esencia" es una "potencia" *sui generis*, pues si

por un lado se nos presenta como potencia, por otro nos aparece como acto. Por eso la denominamos simplemente "potencia esencial", que no podía ser encuadrada ni en la potencia pasiva ni en la activa. Y es que la esencia es acto "determinante", como lo es la forma, pero no es acto "actualizante", como lo es el ser; y respecto de éste se comporta como potencia; ya que el ser "es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas".

Se ha discutido mucho sobre el asunto de la distinción real de esencia y ser. Para algunos no hay distinción real, sino sólo conceptual, y ello porque de ningún modo es posible separar aquí el acto de la potencia. En efecto, en el seno del ente (una esencia que tiene ser), el acto (es decir, el ser) no puede darse en la realidad sin la potencia que le corresponde (o sea, la esencia). Y, por su parte, la esencia tampoco puede darse en la realidad si no tiene ser.

Pero a ello hay que responder que la separabilidad no es el único criterio para discernir cuándo hay o no hay distinción real. Como veremos más adelante, esta composición de esencia y ser es la única que puede explicar el hecho de la finitud de los entes y el hecho de la multiplicidad de los mismos entes. Porque el ser puro, sin esencia distinta de él que lo concrete, no sería finito, sino infinito, y asimismo el ser sin más, sin esencia distinta de él que lo multiplique, no podría por menos de ser rigurosamente uno. Ahora bien, si tanto la finitud como la multiplicidad son hechos reales, la explicación que se dé a esos hechos ha de ser asimismo real: la "real" distinción entre dos principios "reales", como son la esencia y el ser.

Por lo demás, esa distinción real de esencia y ser la encontramos tanto en el plano de la sustancia como en la línea de los accidentes. Hay, en efecto, una esencia sustancial y un ser asimismo sustancial (la subsistencia) que actualiza dicha esencia. E igualmente hay una esencia accidental y un ser accidental (la inherencia) en virtud del cual la esencia accidental inhiere en la sustancia.

Insistamos, por último, que en esta composición de esencia y ser, el ser es acto sin más, sin restricción alguna, un acto puramente actualizante; pero la esencia, que es ciertamente potencia en orden al ser, es, sin embargo, también acto en el orden de la determinación, es un acto determinante. Por eso, si tomamos como punto de referencia la división de la potencia en potencia pasiva (como la materia) y potencia activa (como las potencias motoras o las facultades), vemos que la esencia no encaja en ninguna de las dos, sino que constituye un tipo de potencia original, la potencia "esencial", como antes hemos dicho.

Pasemos ahora a la composición de "sustancia" y "accidentes". También se trata de una composición real en la que la sustancia se comporta como potencia y los accidentes, como acto. Por supuesto que este tipo de composición es muy diferente del que acabamos de examinar. Aquí es muy clara la distinción real entre la potencia y el acto, puesto que muchos de los accidentes (concretamente los accidentes adventicios y contingentes) son separables de la sustancia, y en

muchas ocasiones se separan. Claro que entonces el accidente separado se destruye, puesto que ningún accidente puede seguir existiendo, al menos dentro del orden natural, separado de su sustancia. Y en cuanto a los accidentes propios, que surgen o brotan de la sustancia por resultancia natural, aunque no sean separables, son también realmente distintos de la sustancia en que inhieren, lo que se puede demostrar por otras razones.

En efecto, cuando un accidente se encuentra, según su propia razón, disminuido en una sustancia, es claro que se distingue realmente de ésta, pues, en caso contrario, no se podría encontrar una razón explicativa de su disminución, o de su participación disminuida. Como veremos más adelante, un acto nunca puede estar limitado sino es por su recepción en una potencia realmente distinta de él.

Por lo demás, está clara la superioridad ontológica de la sustancia sobre sus accidentes. Pues, aunque la sustancia se comporta como potencia receptora (como *materia in qua*) respecto de sus accidentes, y en esta relación la "actualidad" de los accidentes se nos muestra tan claramente como la "potencialidad" de la sustancia en la que inhieren, ello no obstante, la sustancia es ontológicamente anterior y superior a los accidentes, puesto que es el origen de los mismos, por resultancia natural, y es también el fin objetivo al que claramente se ordenan. Por otra parte, como ya vimos en la Lección XVI de la primera parte de esta obra, la dependencia de los accidentes respecto de la sustancia es completa, pues el ser mismo de los accidentes no radica en ellos, sino precisamente en la correspondiente sustancia, en la que y por la que tales accidentes existen.

Sigamos con la estructura de "materia" y "forma", que corresponde a todos los seres corpóreos y sólo a ellos. Comencemos por aclarar que aquí nos referimos a la materia y a la forma "sustanciales", o sea, a la estructura de "materia primera" y "forma sustancial" que todas las sustancias corpóreas poseen. Y es que también a la sustancia en general se le puede llamar "materia" (*materia in qua*) respecto de sus accidentes, como antes hemos visto. Pues bien, esa composición de materia primera y forma sustancial es indudablemente real, como reales son los dos principios de que consta.

Pero no es necesario que repitamos aquí lo que ya se aclaró en la Lección XX de la primera parte de esta obra, a saber, que sólo admitiendo la existencia real de esos dos principios esenciales de las sustancias corpóreas (la materia primera y la forma sustancial) se pueden explicar convenientemente estos dos hechos de experiencia innegables: el "cambio sustancial" de las sustancias corpóreas, y la "multiplicidad" de "individuos" en el seno de una determinada "especie" de seres corpóreos. Es claro, por lo demás, que si se trata de explicar dos hechos "reales" como esos, no es posible hacerlo con "principios" no reales, sino meramente pensados. Materia y forma tienen que ser, pues, dos principios "reales" y distinguirse también "realmente".

3. El acto y la potencia se corresponden entre sí

Es este un principio que se desprende de las mismas nociones de potencia y de acto, comparadas entre sí. En efecto, así como el acto, en general, es sinónimo de perfección, así la potencia, en general, es capacidad de perfección. Pero no hay un solo tipo de acto, o sea, de perfección, como ya hemos visto. Luego tampoco puede haber un solo tipo de potencia, o de capacidad de perfección, sino que cada potencia debe estar ordenada a su acto, cada capacidad de perfección a su correspondiente perfección, pues es a esa y no a otra a la que debe estar ordenada, y lo está de hecho. Así tenemos que respecto de los distintos actos encontramos también distintas potencias.

Todos los actos que conocemos se clasifican en dos grandes grupos: actos estáticos y actos dinámicos. Y entre los actos estáticos tenemos: *a*) la forma sustancial, *b*) las formas accidentales, *c*) el ser sustancial y *d*) el ser accidental. Y entre los dinámicos tenemos: *a*) el movimiento sustancial, *b*) el movimiento accidental, *c*) la acción, o la actividad transitiva, y *d*) la operación, o la actividad inmanente. Y asimismo, entre las distintas potencias, nos encontramos también con dos grandes sectores: las potencias pasivas y las potencias activas. Las potencias pasivas, por su parte, se reducen a dos: *a*) la materia primera, y *b*) la materia segunda. Y las potencias activas, también a dos: *a*) la potencia motora, *b*) la facultad. Además tenemos esa peculiar potencia que es la esencia, que ni es potencia pasiva, ni tampoco activa, y que hemos simplemente denominado "potencia esencial". Y ahora solo queda correlacionar todos los actos enumerados con sus correspondientes potencias. Hagámoslo.

A la forma sustancial corresponde la materia prima, y a las distintas formas accidentales, la materia segunda, que es la sustancia, tanto material como espiritual. Por otro lado, al ser sustancial (que es la subsistencia) corresponde la esencia sustancial (sea simple o espiritual, sea compuesta o corporal), y al ser accidental (que es la inherencia), le corresponde la esencia accidental, que sólo puede existir en el sujeto que la sustenta. Y todo ello en el orden estático.

Yendo ahora al orden dinámico, tenemos. Al acto que es el movimiento, como se trata de un acto imperfecto (o el acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia) le corresponden dos potencias, una pasiva (en la que se da) y otra activa (por la que se da). Así, si se trata del movimiento sustancial, la potencia pasiva que le corresponde es la materia primera, y si se trata del movimiento accidental, la potencia pasiva que le es propia es la materia segunda. Y, por otro lado, la potencia activa que les corresponde a ambos movimientos es la potencia motora.

Al acto que es la actividad transitiva, o la acción, le corresponden también dos potencias, una pasiva (en donde la actividad transitiva termina) y otra activa

(en donde comienza). La potencia pasiva del término de la acción es la misma del movimiento, o sea, la materia primera (en el caso de la transformación sustancial), o la materia segunda (en el caso del cambio accidental). Y la potencia activa del comienzo de la acción es también la misma del movimiento, a saber, la potencia motora o productiva.

Finalmente, al acto que es la actividad inmanente, o la operación, como no sale del sujeto que la lleva a cabo, le corresponde sólo una potencia activa, que es la facultad. Y como las operaciones son de dos tipos: cognoscitivas o apetitivas, a las operaciones cognoscitivas les corresponden las distintas facultades cognoscitivas (los sentidos y el intelecto), y a las operaciones apetitivas, las facultades apetitivas (los apetitos sensitivos y la voluntad).

La aplicación del principio de la correspondencia entre la potencia y el acto tiene la utilidad de no atribuir a las potencias pasivas lo que conviene a las activas, o a los actos estáticos lo que es propio de los dinámicos, etc..

Por lo demás, cuando se dice que el acto y la potencia deben estar en el mismo género, lo que se quiere significar con ello es que no se deben emparejar, al menos de modo inmediato, los actos y las potencias sustanciales con los actos y las potencias accidentales. Así, por ejemplo, no se deben atribuir inmediatamente las acciones y operaciones, que están en el plano de los accidentes, a la esencia o al ser sustanciales del agente que las lleva a cabo, sino que inmediatamente hay que atribuirlas a las potencias motoras o a las facultades, que también están en la línea de los accidentes. Esto no obstante, no hay porqué buscar un intermediario para explicar la inhesión de un accidente en su correspondiente sustancia. Contestando a una objeción sobre este asunto SANTO TOMÁS escribe: "La forma simple, que es acto puro, y esto sólo lo es Dios, no puede ser sujeto de ningún accidente, pues el sujeto se compara al accidente como la potencia al acto; pero la forma simple que no se identifica con su propio ser, sino que se compara a él como la potencia al acto, y esto es el ángel, sí que puede ser sujeto de accidentes, principalmente de los que corresponden a la especie, pues tales accidentes pertenecen a la forma. En cambio, los accidentes propios de un individuo, y que no pertenecen a toda la especie, se derivan de la materia, que es el principio de individuación"[2].

Pero el principio general de que el acto y la potencia deben pertenecer al mismo género, lo defiende claramente SANTO TOMÁS en el cuerpo de ese mismo artículo, en el que dice: "Ni en el ángel ni en ninguna otra criatura la facultad o potencia operativa se identifica con su esencia. Lo que puede manifestarse del modo siguiente. Como toda potencia se refiere a su acto, es necesario que según sea la diversidad de los actos así sea también la diversidad de las potencias, y por eso se dice que el acto propio corresponde a la potencia propia. Aho-

2 Tomás de Aquino, *STh* I q54 a3 ad2.

ra bien, en todo ser creado la esencia difiere del ser y se compara a él como la potencia al acto. Por su parte, el acto al que se compara la potencia operativa es la operación. Además, en el ángel no es lo mismo el entender que el ser; ni ninguna otra operación, tanto en el ángel como en cualquier criatura. Luego la esencia del ángel no se identifica con la potencia intelectiva, ni la esencia de ningún ser creado se identifica con la potencia operativa"[3].

4. El acto es anterior a la potencia

De tres maneras puede entenderse la anterioridad de la que aquí hablamos: *a*) en el orden del conocimiento, *b*) en el orden del ser, y *c*) en el orden de la dignidad. Examinémoslas una por una.

En el orden del conocimiento, u orden lógico, se dice que una cosa es anterior a otra cuando el conocimiento de la primera es, de hecho, anterior al conocimiento de la segunda, y además, para llegar al conocimiento de la segunda es necesario partir del conocimiento de la primera.

Pues bien, esto es precisamente lo que ocurre con las nociones de acto y de potencia. Ninguna de estas dos nociones, dada su simplicidad, pueden definirse en sentido estricto, aunque sí puedan describirse o esclarecerse de algún modo. Pues bien, cualquier esclarecimiento que quiera hacerse de la noción de potencia ha de contar con el previo conocimiento de la noción de acto.

Porque "acto" significa "perfección", cualquier tipo o modo de perfección, mientras que "potencia" significa "capacidad de perfección". La noción de potencia, pues, está suponiendo la de acto. Si quiero saber, por ejemplo, qué sentido tiene la expresión "potencia de ser estatua", aplicada a un bloque de mármol, es completamente necesario que sepa de antemano qué es ser "estatua", que es el acto de aquella potencia, y así en todos los demás casos. Por eso, hablando en general, el conocimiento de cualquier potencia (capacidad de perfección) exige el previo conocimiento de su acto correspondiente (la perfección a la que esa capacidad se refiere).

SANTO TOMÁS escribe a este respecto: "Aquello por lo cual se define una cosa es anterior conceptualmente a dicha cosa, como "animal" es anterior a "hombre" y "sustancia" es anterior a "accidente". Pero la potencia no puede definirse sino es por el acto. Luego es necesario que la noción de acto preceda a

---

[3] Tomás de Aquino, *STh* I q54 a3 ad2.

la noción de potencia, y el conocimiento del acto, al conocimiento de la potencia"[4].

Veamos ahora la anterioridad del acto respecto de la potencia en el orden del ser.

Respecto de los entes particulares, que han comenzado a ser en un determinado momento del tiempo, es manifiesto que, antes de ser, han tenido que poder ser, y en este sentido debe decirse que la potencia es anterior al acto. SANTO TOMÁS escribe a este respecto: "Si tomamos a este hombre que ya es en acto hombre, hemos de admitir que cronológicamente es anterior a él la materia que era hombre en potencia; y lo mismo se diga de la semilla que antes era trigo en potencia y ahora es trigo en acto"[5]. Pero si hablamos del universo en su conjunto, es también manifiesto que la potencia no puede ser lo primero absolutamente, sino que lo primero tiene que ser el acto. La potencia, en efecto, no puede pasar por sí misma al acto, sino que requiere la actuación de un ser que ya esté en acto, porque nada actúa si no está en acto, ni se da a sí mismo lo que no tiene. Oigamos nuevamente a SANTO TOMÁS: "Aunque aquello que unas veces está en potencia y otras en acto, está primero en potencia y después en acto, sin embargo, de un modo absoluto, el acto es anterior a la potencia, ya que la potencia no pasa por sí misma al acto, sino que necesita para ello de un ser en acto. En consecuencia, todo lo que está de algún modo en potencia tiene necesariamente algo anterior a sí, que está en acto"[6].

Luego en el orden del ser, y de manera absoluta, el acto es anterior a la potencia.

Veamos finalmente la prioridad del acto sobre la potencia en el orden de la nobleza o la dignidad.

Este punto apenas necesita corroboración. El mismo concepto de acto ya nos ratifica esta supremacía respecto de la potencia, puesto que el acto significa perfección y la potencia sólo capacidad de perfección. Mas hay que añadir que esa superioridad ha de establecerse dentro del mismo género, dado que lo que es acto en un género puede ser inferior en dignidad a lo que es potencia en otro género. Por ejemplo, lo que es potencia en el orden de la sustancia puede tener mayor dignidad que lo que es acto en el orden de los accidentes.

Por tanto, si se establece la comparación en el orden entitativo y en el género de la sustancia, hay que decir que el ser sustancial, o sea la subsistencia, que es el ser *simpliciter* y acto por antonomasia, es superior en dignidad a la esencia sustancial, que es la correspondiente potencia; y si se establece la comparación,

[4] Tomás de Aquino, *In Met* IX lect7.

[5] Tomás de Aquino, *In Met* IX lect7.

[6] Tomás de Aquino, *CG* I c16.

dentro del género de los accidentes, hay que decir que el ser accidental, o la inherencia, que sólo es ser *secundum quid* y acto *secundum quid* es superior en dignidad a la esencia accidental, que es su correspondiente potencia. Mas, en su conjunto, el ente sustancial es superior al ente accidental, aunque el primero sea, en algún aspecto, potencia respecto del segundo; porque aquí la comparación no estaría en el mismo género.

Y si la comparación se hace en el orden esencial y en el género de la sustancia, tenemos que la forma sustancial es superior en dignidad a la materia prima, que es su correspondiente potencia (por supuesto, en la sustancia corporal, puesto que en la espiritual no hay materia), y si la comparación se lleva después al género de los accidentes, la forma accidental, que es la cualidad, es superior a la cantidad, que se comporta como potencia respecto de la cualidad.

Por otro lado, si la relación se establece en el género del movimiento, que es acto, aunque imperfecto, respecto de lo que se mueve, que es siempre un ente en potencia, el movimiento es superior al mero ser en potencia; pero si el propio movimiento se compara con el término del mismo, que es la forma (sea sustancial, sea accidental), entonces el movimiento aparece como potencia respecto de la forma, y en consecuencia, es inferior a ésta.

Y de modo semejante se podrían seguir haciendo las comparaciones oportunas en los demás casos.

Sin embargo, respecto de las potencias motoras y operativas la comparación ha de hacerse con cautela, puesto que, como ya dijimos, la potencia activa es más bien un acto que una potencia; y toda esta cuestión se refiere a la potencia en sentido estricto, que es la potencia pasiva, o la potencia que de algún modo se asimila a ésta, como es el caso de la esencia. Esto no obstante, y dado que las potencias activas de los seres finitos, tienen cierto índice de pasividad, también puede decirse que dichas potencias son inferiores, en algún aspecto, a sus actos correspondientes, o sea, a las acciones y las operaciones. Y algo parecido habría que decir de los hábitos operativos.

5. El acto no se limita ni se multiplica, sino por la potencia

Este principio es central en la metafísica de SANTO TOMÁS, pues de él derivan dos de sus tesis más características, a saber, la distinción real de esencia y ser en todos los entes finitos, y la del principio de individuación en las sustancias corpóreas, por la materia *signata quantitate*.

La primera de estas tesis ha sido considerada, por NORBERTO DEL PRADO, como la verdad fundamental de la filosofía cristiana[7], y, por supuesto, de la filosofía tomista.

Para comprender mejor el susodicho principio conviene comenzar por las nociones mismas de acto y de potencia y, antes todavía, por el examen del hecho de experiencia que llevó a ARISTÓTELES a elaborar dichas nociones. El hecho aludido no es otro que el del "movimiento", en el sentido amplio al que apunta la *kínesis* griega: el cambio en general.

Si ha de mantenerse el principio de contradicción que establece que una misma cosa no puede, al mismo tiempo, ser y no ser, la explicación del hecho del movimiento obliga necesariamente a elaborar una noción del ser más flexible y varia que la elaborada por PARMÉNIDES. Porque el ser que cambia no pasa, desde luego, del no ser sin más al ser sin más, o a la inversa. Hay ciertamente un "paso", porque si no, no habría cambio; pero dicho paso no puede menos de implicar la admisión de "varias maneras de ser y de no ser". Concretamente el movimiento tiene que entenderse como el tránsito de "un no ser todavía" a "un ser ya", y a lo primero es razonable que se le denomine "ser en potencia", y a lo segundo, "ser en acto".

Así, si un determinado ser corpóreo, manteniendo su identidad, o sea, permaneciendo el mismo, cambia realmente de lugar, o de cualidad, o de cantidad, para entender esto es necesario admitir en dicho ser algo que permanece y algo que varía. Lo que permanece será la sustancia, es decir, lo que siendo ya algo, sin embargo, todavía no es lo que será después; y lo que varía serán los accidentes (de lugar, de cualidad, de cantidad), esto es, lo que en cada caso el ser en cuestión ya es. En resumidas cuentas: un paso de la potencia al acto.

E igualmente, si un determinado ser corpóreo, sin quedar aniquilado, y sin ser sustituido por otro, pierde, sin embargo, por un cambio profundo, su ser sustancial y su naturaleza o esencia, para adquirir otro ser sustancial u otra esencia distinta, a fin de que dicho cambio resulte inteligible es necesario admitir que, en dicho ser, su misma sustancia ha de estar compuesta de un principio permanente y completamente indeterminado, la materia primera, y de otro variable y determinante en esa dimensión sustancial, la forma sustancial. Y así este nuevo tránsito habrá de entenderse también como un paso de la potencia al acto.

Y no valdría decir que esas dimensiones de potencia y de acto, que las cosas que cambian han de tener, eran meros aspectos, sólo conceptualmente distintos, de una realidad única y compacta, que es plenamente lo que es, y nada más. Porque resulta que tanto el cambio accidental como el cambio sustancial afectan

---

[7] Cfr. N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911.

realmente a las cosas, son hechos reales incontrovertibles, y para explicar unos hechos "reales" no pueden bastar unos conceptos meramente "lógicos".

Así es como se han impuesto, tras las reflexiones de ARISTÓTELES sobre el movimiento, las composiciones reales de potencia y acto en las cosas corpóreas sometidas al cambio, composición de materia primera y forma sustancial, en las mismas sustancias, y composición de sustancia y accidentes en las cosas mismas.

Pues bien, supuesto todo lo anterior, o sea, sabiendo ya que las cosas corpóreas están realmente compuestas de dos principios intrínsecos, uno potencial y otro actual, que no son, desde luego, dos "cosas" completas, distintas entre sí, y perfectamente separables, pues la materia primera no puede darse en la realidad si no está unida a una forma sustancial, sea la que sea, e igualmente los accidentes de cualquier sustancia tampoco pueden seguir existiendo si se separan de ella, el descubrimiento que esto supone permite resolver otros problemas que los seres en general plantean a la comprensión metafísica de los mismos.

El primero de estos problema es el de lo uno y de lo múltiple. En efecto, así como la pregunta más radical que la metafísica puede plantearse es esta: "¿Por qué existe algo y no, más bien, nada? Porque la nada es más sencilla que el ser", pregunta que sólo puede responderse a plena satisfacción si se admite la existencia de un Ser absolutamente necesario, del que ulteriormente se originan todos los demás, el siguiente paso que el metafísico se ve obligado a dar, o la siguiente pregunta que tiene que hacerse es ésta: "Por qué existen muchos seres, y no, más bien, uno sólo"? Porque la unidad es más sencilla que la multitud".

En efecto, como vimos, al tratar de la unidad, en la Lección VII de la primera parte de esta obra, la multitud no está lógicamente implicada en la unidad, y, por tanto, la constatación de que existen muchos seres y no uno sólo es una cuestión de experiencia, no de deducción racional. Pero tampoco basta con establecer que, de hecho, la multitud existe, sino que hace falta responder también a la pregunta de cómo es posible dicha multitud.

Por de pronto, la multitud es posible, extrínsecamente, porque la Unidad absoluta la produce o la crea; es decir, porque Dios, Ser supremo y Unidad suma, la hace surgir de la nada en virtud de su Poder creador. Y, en todo caso, hay que mantener, además, que la susodicha multitud no aumenta la Perfección absoluta que se contiene en el Ser supremo, pues fuera de Dios podrá haber más seres, pero no más ser. Esa es la explicación de la multitud por su causa extrínseca, o sea, atendiendo a su origen. Mas ¿cuál será la explicación de la susodicha multitud por parte de ella misma, es decir, si se atiende a su posibilidad intrínseca? Al tratar de responder a esta última pregunta es cuando se plantea el problema de la necesaria constitución interna del ser creado: ¿cómo debe estar constituido en sí mismo el ser creado para que puedan haber muchos seres y no uno sólo?

Por lo demás, el mencionado problema es enteramente paralelo con este otro: el de la finitud del mismo ser creado. Pues, en principio, no se ve por qué, procediendo los seres creados, del Ser infinito, que es Dios, son ellos mismos finitos, en lugar de ser infinitos como Él. Se dirá que son finitos, porque no hay uno sólo, sino muchos; porque, al repartirse la Perfección infinita de Dios entre muchos seres creados, todos ellos distintos entre sí y respecto de Dios, no es posible que cada uno de ellos sea infinito, sino que tienen que ser todos finitos. Es decir, que son finitos porque son múltiples. Pero igualmente, volviendo las tornas, se podría decir que son múltiples porque son finitos. Pues también, en principio, cabría esperar que los seres creados no fueran muchos, sino uno sólo, puesto que proceden de un Sólo y Unico Dios. En resumidas cuentas, y para escapar al peloteo entre la finitud y la multiplicidad, se hace necesario buscar aquella razón más profunda, aquella raíz constitutiva de los seres creados, que explica a la par las dos cosas: el que sean finitos y el que sean múltiples. Y esa razón y esa raíz no pueden ser otra cosa que la composición en todos los seres creados de dos principios intrínsecos: la esencia y el ser, relacionados entre sí como la potencia y el acto.

Con el fin de comprender mejor, en este punto, la finitud y la multiplicación del acto por la potencia, conviene recordar la distinción, hecha en otros lugares de esta obra, entre el "acto" y la "forma". Es verdad que la forma es también, en algún sentido, acto; pero no es acto sin más, sino acto determinante, y es claro que la determinación ya entraña de suyo concreción. Por consiguiente, según sea esa determinación, es posible, en muchos casos, considerar que un cierto acto esté de suyo limitado, sin referencia a ninguna potencia. Pero esto no ocurre con el acto sin más, con el acto de ser.

Es un hecho incontrovertible de nuestra experiencia que existen entes limitados o finitos, y que esos entes son muchos. Pero esto no podría ser explicado si no existiera en ellos una composición de esencia y ser, o de determinación concreta y acto sin más. En efecto, el acto sin más, el acto puramente actualizante, que no tiene de suyo determinación o concreción de ningún tipo, es decir, el acto de ser, no puede estar limitado por sí mismo. Un acto de ser puro, subsistente en sí mismo, tiene necesariamente que ser infinito, y por infinito, único. Y tal es el caso de Dios, que debe ser concebido y nombrado como *Ipsum Esse Subsistens,* como el mismo Ser subsistente o por esencia.

En consecuencia, todo ente finito, que no es, desde luego, el Ser, pero que participa en mayor o menor grado del Ser, tiene que estar necesariamente compuesto de dos principios intrínsecos y constitutivos, uno de los cuales, por supuesto, será el ser, o la participación del Ser en él, pero el otro tiene que ser una determinación concreta, una esencia, que ha de desempeñar, en el seno del ente finito, el papel de sujeto receptor del ser, y, por tanto, de sujeto participante del ser según su grado o medida. Y eso es el ente finito, o, si se quiere, el ente sin

más, tomado en sentido estricto. En efecto, si se toma al ente en sentido estricto, o sea, distinguiendo claramente entre "ente" y "ser", bien puede definirse al ente sin más diciendo que es "aquello que participa de una manera finita del ser".

Pero a poco que se reflexione se verá que la "esencia", o el sujeto receptor del ser, tiene que comportarse, respecto del ser, como potencia, y no como acto, ya que "el ser es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones". La esencia, la determinación concreta en la que consiste cada cosa, es el sujeto receptor del ser, y por tanto lo que lo limita, o lo restringe. Y ese es el papel de la potencia receptiva o pasiva, porque si el acto es sinónimo de perfección, la potencia (pasiva) es justamente la capacidad de perfección. O sea, que toda la perfección que la potencia tiene es prestada, y la tiene según la medida de su propia capacidad.

Y ello también da luz para comprender el tipo de composición que corresponde a esos dos principios constitutivos del ente. De ninguna manera puede decirse que se trata de una composición de dos "cosas", sino, precisamente, de dos "principios" de la misma cosa. Y así, ni la esencia precede al ser, ni tampoco el ser precede a la esencia; son simultáneos en el seno del ente; surgen a la vez, y a la vez cesan. Porque la esencia, si no está actualizada por el ser, no se da ni puede darse en la realidad; y el mismo ser, si no está concretado y restringido por la esencia, no sería el ser de un ente, sino el Ser sin más y sin restricción alguna, el Ser absoluto e infinito.

Está claro que el ser o el acto de ser no se limita sino por la potencia de ser, que es la esencia, en la cual es recibido. Y por las mismas razones también debe decirse que el ser, o el acto de ser, no se multiplica en los muchos entes que constituyen el universo, sino por las distintas potencias de ser, por las distintas esencias, en las que es recibido. Porque si el ser de este ente no se identifica con el de este otro, ni con el de ninguno, que no sea él mismo, ello sólo se debe a que no es más que una determinada "participación" del Ser mismo, y una participación distinta realmente de todas las demás, según sus respectivas esencias.

Y de parecida manera a como se ha demostrado que el acto de ser no se limita ni multiplica sino por la potencia correspondiente, que es, en todo caso, una esencia, también puede demostrarse que los otros actos, a saber, el movimiento, la acción, y la operación, tampoco se limitan ni multiplican sino por sus correspondientes "potencias", o sea, por la materia (primera o segunda) en el caso del movimiento, o por la potencia motora en el caso de la acción, o por la potencia operativa en el caso de la operación. Veámoslo.

El "movimiento" es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Se trata, pues, por definición, de un acto imperfecto o incompleto, que lleva siempre en su seno a la potencia pasiva de la que es acto, y que, por ello, sólo dura lo que dura el "recorrido", digámoslo así, que va desde el punto de partida a la meta de llegada. Y es que cuando el movimiento alcanza su fin, es decir, la

forma a la que apunta o se endereza; o dicho de otro modo, cuando el movimiento colma su potencialidad, automáticamente cesa, o se extingue: deja por completo de ser. La potencia pasiva, pues, que lleva entrañada en sí mismo, es decisiva para su propio ser, y a ella le debe el que sea movimiento y el que sea tal movimiento. El acto que es el movimiento está delimitado y multiplicado (es éste y distinto de los otros) por la potencia pasiva que lleva inviscerada. Y esa potencia, como ya se a apuntado, es siempre la materia, bien primera, si se trata de un movimiento sustancial, o bien segunda, si se trata de un movimiento accidental.

Por su parte, la "acción", que es el principio activo del movimiento, si se la considera en su inicio, es decir, en el agente, depende enteramente de la potencia activa o motora de la que emana, y se compara a ella como lo originado a su origen; mas si se la considera en su término, o sea, en el paciente, que es donde verdaderamente se consuma, depende por entero de la potencia pasiva en la que arraiga, y se compara con ella como el movimiento con su propia potencia; puesto que la "pasión", que es el contrapunto de la "acción", no se distingue realmente del movimiento. Por eso mismo, también la acción, considerada en el paciente, se delimita y multiplica por la potencia pasiva en la que descansa o inhiere.

Finalmente, la "operación", que, por consumarse en el propio agente que la lleva a cabo, no "pasa" a ningún paciente exterior, depende sólo, como es claro, de la potencia operativa, de la que emana, y a la que también se compara como lo originado a su origen. Pero dicha potencia operativa, por radicar en un ente finito, y ser por ello también finita, necesita de una previa "fecundación" que la complete o habilite para llevar a cabo cada operación. Y esa fecundación consiste en la recepción, en cada caso, de alguna "forma intencional" (por ejemplo, para las facultades cognoscitivas, las llamadas "especies impresas"); con lo cual tenemos que también las operaciones quedan delimitadas y multiplicadas, por sus correspondientes potencias; potencias que, si son indudablemente activas, son también en algún aspecto pasivas, puesto que no pueden obrar sin recibir previamente las correspondientes formas intencionales. También aquí, por tanto, los actos que son las operaciones quedan delimitados y multiplicados por sus correspondientes potencias, en tanto que de alguna manera son pasivas.

Todos los "actos", pues, se limitan y multiplican por sus correspondientes "potencias". Pero ¿y las "formas"? ¿También las formas, como ciertos actos que son, aunque actos determinantes y no simplemente actualizantes, se limitarán y multiplicarán por su correspondiente potencias? Tratemos de aclararlo.

Por de pronto, distingamos las formas sustanciales de las formas accidentales. Y por lo que se refiere a estas últimas, distingamos, además, las que consisten en ciertas "perfecciones puras", que no entrañan en su misma noción im-

perfección alguna, y las que consisten en "perfecciones mixtas", que sí entrañan de suyo alguna imperfección.

Por lo que hace a las "formas sustanciales" hay que decir que, bien por sí solas, cuando se trata de sustancias inmateriales, bien en unión con la materia prima, cuando se trata de sustancias corpóreas, son el constitutivo esencial de cada cosa, o aquello por lo que cada cosa se encuadra en su propio género o especie. Y así tales formas es claro que se concretan o delimitan por sí mismas. Son, cada una de ellas, una determinada perfección esencial, que no admite grados en su realización. "En efecto, toda perfección esencial, si verdaderamente lo es, debe encontrarse de manera irrestricta, sin defecto ni menoscabo alguno, en el sujeto al que esencialmente le conviene. Pues, ¿qué sentido podría tener que el sujeto especificado por una determinada esencia no tuviera esa esencia por entero, sino sólo en parte? ¿Qué sería, por ejemplo, un triángulo que, siendo triángulo, no lo fuera completamente? ¿O un caballo que, siendo caballo, no lo fuera más que a medias? O era caballo, o no lo era, y si lo era, no podría serlo a medias, sino cabalmente. Y lo mismo hay que decir de cualquier otra perfección esencial"[8].

En cambio, las "formas accidentales", que sí admiten grados, sobre todo cuando se trata de perfecciones puras, es evidente que, si están limitadas en un determinado sujeto, ello se debe a la limitada capacidad receptiva de ese sujeto, o a la potencia pasiva del mismo. Ello se manifiesta más claramente, como hemos dicho, en las denominadas perfecciones puras, porque éstas piden de suyo una realización irrestricta, ilimitada, infinita, como la perfección de ser, o de vivir, o de conocer, o de amar, o de poder. Así, si tales perfecciones fueran poseídas sustancialmente, o por su propia esencia, en un determinado sujeto, serían en él ciertamente ilimitadas, y es lo que ocurre en Dios, que es infinito en su ser y en su vivir y en su conocer, etc.. Pero al tratarse de perfecciones accidentales, aunque no encierren en su concepto limitación alguna, están de hecho limitadas por las correspondientes potencias pasivas, es decir, por las sustancias finitas (*materia in qua*) en las que inhieren. Y con mayor razón ocurre esto en las formas accidentales que son perfecciones mixtas, o que entrañan imperfección en su mismo concepto; porque, en este caso, la limitación afecta a esas formas en sí mismas, por la imperfección que connotan, además de la que les afecta por la potencia pasiva en la que son recibidas.

Por tanto, si refiriéndonos a las formas sustanciales, se afirma que, en las sustancias compuestas de materia y forma, dicha forma sustancial está limitada por la potencia de la materia en la que es recibida, la susodicha limitación no puede tener el mismo sentido que el que tiene la limitación general del acto por la potencia, ni tampoco la limitación que tienen las formas accidentales por su

---

8 Jesús García López, *El conocimiento filosófico de Dios*, Pamplona, 1995, pp. 81-82.

recepción en las sustancias en las que inhieren. Porque la forma sustancial, como acto determinante que es, ya tiene su propia limitación, y es, además, el principio limitador del acto de ser en cada ente, como anteriormente se vio. De esta suerte, la única limitación que cabe admitir aquí es la que supone la concreción última de la forma específica común en cada uno de los individuos de esa especie. Con lo que, en verdad, no se trata propiamente de una limitación, sino de una multiplicidad; la multiplicidad numérica de los individuos de una especie dentro de un mismo grado de perfección esencial.

Pues bien, de esa multiplicidad numérica sí que es responsable la materia prima, siempre que se la considere en su relación con la cantidad. Y ese es el sentido de la tesis tomista que pone en la *materia signata quantitate* el principio de individuación de las sustancias corpóreas; principio de individuación del que ya hemos hablado en la Lección XX de la primera parte de esta obra.

De todo lo cual se puede concluir que el principio general, que aquí nos ocupa, de la limitación y multiplicación del acto por la potencia sólo puede mantenerse en su más amplia universalidad si se le toma de manera analógica. Pues así como no son idénticos todos los tipos de acto ni todos los tipos de potencia, así tampoco se deben entender de la misma manera todas las limitaciones y todas las multiplicaciones, de cada uno de los actos por cada una de las potencias correspondientes.

6. El acto es difusivo y comunicativo de sí mismo a modo de causa activa

Que la actualidad lleva a la actividad es algo que se desprende de la misma noción del acto o de la perfección. Ya vimos cómo el bien, que es lo mismo que la perfección, es difusivo de sí mismo, aunque dicha difusión no sea, en principio, sino la propia del fin. Pero esto no empece para que también sea, en un segundo momento al menos, una difusión según la causalidad eficiente, ya que todo ente está de suyo ordenado a su propia operación, y la operación no es más que la comunicación o difusión de la propia actualidad, en cuanto ello sea posible. Así lo declara taxativamente SANTO TOMÁS en el siguiente texto: "Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Y por eso cualquier agente obra en tanto que está en acto. Y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que esto sea posible"[9].

---

9 Tomás de Aquino, *De Pot* q2 a1.

Pero todo esto se encuentra en íntima conexión con el principio de causalidad eficiente, de excepcional importancia en la Metafísica y en las ciencias todas, y que tendremos que tratar después. Por ello, y para no vernos obligados a repetir las mismas cosas, dejamos para la Lección siguiente el desarrollo más amplio de este principio del carácter difusivo de todo acto.

X

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD EFICIENTE

1. Preámbulo sobre el principio de sustancialidad

Antes de adentramos en el estudio del "principio de causalidad eficiente", en sus distintas formulaciones, parece sumamente oportuno el detenemos, a modo de preámbulo, en la consideración del "principio de sustancialidad", dado que la noción de "sustancia", en la que este principio se basa, está íntimamente emparentada, tanto con las nociones de "acto" y de "potencia", consideradas en la Lección anterior, como con las nociones de "agente" y de "acción", en las que habremos de apoyarnos ampliamente ahora para esclarecer y corroborar el mencionado principio de causalidad eficiente.

Por lo que se refiere a la conexión de la noción de "sustancia" con las de "acto" y "potencia", bástenos recordar que todo ente finito está compuesto o estructurado de sustancia y accidentes, siendo la sustancia aquello a lo que le compete existir en sí y no en otro como en su sujeto de inhesión, y los accidentes, aquello a lo que le compete existir en otro, como en su sujeto de inhesión, y no en sí. Y dentro de esa composición de sustancia y accidentes, la sustancia es, en un sentido, acto, y, en otro sentido, potencia. Es acto, en efecto, en cuanto que su esencia, o es forma sustancial pura, o está compuesta de forma sustancial y de materia primera, y la forma, toda forma, es acto. Y también es acto en la medida que de ella brotan los accidentes propios y las propias operaciones. Pero es potencia de una doble manera: primero, por referencia al ser sustancial (la subsistencia), que la actualiza, y segundo, en relación con los accidentes, que la completan y enriquecen. De aquí que los principios, anteriormente examinados, que se refieren al acto y la potencia en general, tengan mucho que ver con la sustancia y con los accidentes.

Por otro lado, como dice SANTO TOMÁS, "la sustancia, en tanto que sujeto, tiene estas dos propiedades: primera, que no necesita de ningún fundamento intrínseco en el que se sustente, sino que se sustenta en sí misma, y por ello se dice que subsiste, como si se dijera que existe en sí y no en otro; y segunda, que ella es el fundamento de los accidentes a los que sustenta, y por ello se dice que

es substante"[1]. Y por esas dos propiedades, la sustancia, tiene una mayor nobleza o dignidad ontológicas que los accidentes; es más propiamente ente que los accidentes, los cuales más que entes sin más, deben denominarse "entes del ente".

Y de aquí brota el "principio de sustancialidad" que, en su formulación más sencilla, puede enunciarse así: "Si algo existe, existe la sustancia"; o también, de este otro modo: "La sustancia es el fundamento de cualquier otra realidad". Analicemos el alcance de este principio.

El fundamento de que aquí se habla puede y debe tomarse en un doble sentido, a saber: en sentido "estático" y en sentido "dinámico". Tomándolo en sentido estático significa que cualquier realidad accidental supone a la sustancia como a su "sujeto de inhesión"; y tomándolo en sentido dinámico significa que cualquier realidad accidental supone a la sustancia como a su "causa productiva", ya sea en cuanto causa propiamente "eficiente", ya sea, al menos, en cuanto "origen" por modo de "resultancia natural".

En efecto, la sustancia, o la realidad sustancial, considerada en toda su amplitud, es siempre el presupuesto necesario para la existencia de cualquier otra realidad no sustancial, o sea, de cualquier realidad accidental, y ello, en el doble sentido señalado, como sujeto y como causa.

En el orden total del universo es indudable que lo primero es la sustancia; y ante todo, la Sustancia Primera, que es propiamente "sustancia" en cuanto "subsistente" (es el mismo "Ser Subsistente"), aunque no lo sea en cuanto "substante", puesto que no es sustentáculo de accidente alguno. En este caso, la susodicha Sustancia Primera es el fundamento más radical de todo lo que existe fuera de Ella, sea cualquier otra sustancia (las sustancias creadas), o sea cualquier realidad accidental (los accidentes todos); y es Fundamento de todo ello en cuanto Causa Eficiente Primera, en cuanto Causa Final Última, y en cuanto Causa Ejemplar Suprema.

Pero yendo después al orden particular de las sustancias creadas, cada una de ellas es el fundamento de sus accidentes "propios", ya como sujeto o sustentáculo, ya también como origen, por resultancia natural. Y si se trata de los accidentes "adventicios", aunque algunos de ellos son causados, el menos en parte, por la acción, latamente entendida, de cada sustancia sobre ella misma, también deben su existencia, en muchos casos, a la acción productiva de unas sustancias sobre otras. De donde se concluye que cada sustancia es siempre "causa material" (como *materia in qua*) de todos los accidentes que en ella inhieren, y "causa originante" (por "resultancia natural") de los accidentes que le son propios, y también de algunos de sus accidentes adventicios, y finalmente "causa eficiente" propiamente dicha de los accidentes adventicios de otra u otras sus-

---

[1] Tomás de Aquino, *De Pot* q9 a1.

tancias. Y por supuesto, también las sustancias creadas pueden ser causas eficientes de otras sustancias con sus correspondientes accidentes.

2. Precisiones sobre la noción de causa eficiente

Antes de pasar al examen de las distintas formulaciones del principio de causalidad eficiente, y en continuidad con lo que acabamos de exponer a propósito del principio de sustancialidad, conviene hacer algunas precisiones en torno a la noción misma de causa eficiente.

Comencemos por decir que no es lo mismo la "causa" eficiente que la "causalidad" eficiente. El primer nombre es concreto, y el segundo, abstracto. De aquí que cuando hablamos de "causa" eficiente hayamos de referirnos a una realidad sustancial, a una sustancia, a la que no sólo le compete causar algo, sino que está de hecho llevando a cabo esa actividad de causar, todo lo cual se suele resumir en la palabra "agente"; en cambio, si hablamos de "causalidad" eficiente, nos estamos refiriendo a aquello por lo que dicha realidad sustancial, es decir, el agente, se denomina "agente"; por tanto, nos estamos refiriendo a la formalidad de "causar", que no es otra cosa que la "acción", en su sentido más propio.

Es, por otra parte, evidente que, en las cosas creadas, la acción no se identifica nunca con el agente, ya que el agente designa *in recto* a la sustancia, y sólo *in obliquo* a la acción, que es un accidente; y así la "causa" se distingue realmente de la "causalidad", como el agente se distingue realmente de la acción, o la sustancia del accidente. Pero, quedando clara esa distinción, también hay que reconocer que la causalidad supone siempre a la causa, pues la acción no puede darse sino en la sustancia del agente, y nunca separada de ella. Y esto no es otra cosa que afirmar, en este caso concreto, el principio general de la sustancialidad: "la sustancia es el fundamento de cualquiera de sus accidentes", y por tanto "el agente es el fundamento de la acción".

Y es fundamento en los dos sentidos señalados más atrás, a saber, como sujeto y como origen. En efecto, la acción, que es la formalidad por la que el agente se denomina "agente", se da ciertamente en el agente, como en su sujeto de inhesión, y, además, surge de él, o se origina en él, por resultancia natural; pues no tendría sentido afirmar que la acción resulta del agente mediante otra acción, y ésta mediante otra, y así hasta el infinito.

Ahora bien, así como la acción requiere necesariamente al agente, como sujeto y como origen, también la acción, por tratarse como se trata de una actividad transitiva, o que "pasa" del agente al paciente, requiere necesariamente la existencia de esta otra realidad compleja: el "sujeto paciente", que es un con-

creto formado por la sustancia del "paciente" y por el accidente de la "pasión". Ya vimos en la primera parte de esta obra, al tratar de la "acción", que no son eficaces las objeciones que el racionalismo filosófico ha puesto contra la realidad de la acción. El mismo TOMÁS DE AQUINO rechaza la más socorrida de esas objeciones diciendo: "Es ridículo decir que ningún cuerpo actúa, porque los accidentes no pasan de un sujeto a otro; pues no se dice que un cuerpo cálido calienta a otro cuerpo porque el mismo calor numérico que está en el cuerpo calefactor pase al cuerpo calefacto, sino que mediante la virtud del calor que está en el cuerpo calefactor, otro calor numéricamente distinto aparece en el cuerpo calefacto, en el cual preexistía en potencia"[2].

Así, pues, la acción, que se encuentra originariamente en el sujeto agente, al que denomina como tal, también se encuentra terminativamente en el sujeto paciente al que de alguna manera trasmuta; pero no la misma acción numérica, ni tampoco de la misma forma, sino que en el paciente se encuentra otra acción numérica distinta, y bajo la forma de pasión, que es precisamente la transmutación que el sujeto paciente recibe. Pero de cualquier manera que se mire la acción reclama a la sustancia por dos lados, por el lado del sujeto agente, en el que la acción se incoa, y por el lado del sujeto paciente, en el que la acción, identificada con la pasión, termina. Y es muy conveniente observar esta conexión entre el principio de sustancialidad y el principio de causalidad, para entender correctamente este último, y también para resolver las objeciones que, a veces, se han levantado contra él.

3. Correcta formulación del principio de causalidad eficiente

Para llegar a una formulación correcta del principio de causalidad eficiente es necesario comenzar por reconocer que la causalidad eficiente misma (la acción causal productiva) sólo se aprehende en sentido propio, o por mejor decir, sólo se constata, cuando se la percibe o experimenta. Ya hemos explicado anteriormente (en la Lección I) que, para entender bien esto, es necesario distinguir entre el "acto" y la "forma", y reconocer a continuación que el conocimiento propiamente dicho versa sobre la "forma", que es un acto determinante, mientras que la percepción o la experiencia versan propiamente sobre el "acto" (sobre cualquier acto, como lo son el movimiento, la acción, la operación o el ser). También añadimos allí que el acto (cualquier acto) puede ser asimismo conocido *per modum formae*, pero que esto no quita para que la verdadera aprehensión

---

[2] Tomás de Aquino, *CG* III c69.

del acto, es decir, su constatación, tenga que llevarse a cabo mediante la percepción o la experiencia.

Pues bien, está claro, después de todo lo dicho anteriormente, que la causalidad eficiente, es decir, la actividad transitiva, es un acto, y no una forma, y que, por tanto, si bien es cierto que podemos llegar a conocerla *ad modum formae*, y hablar así de ella, a la hora de formular el principio de causalidad eficiente, sin embargo, no debemos olvidar que el verdadero modo de acceder a dicha causalidad, es la percepción o la experiencia. Y aún podemos añadir que, si previamente no hemos tenido un acceso experimental a la causalidad eficiente, de poco nos servirá el conocimiento de la misma "como si fuera una forma", pues la noción de ella así obtenida, vendrá a ser una noción vacía o casi vacía.

Todo nos lleva, pues, a reconocer la conveniencia de comenzar por ese acceso experimental a la causalidad eficiente, que es lo que vamos a hacer a continuación.

Ante todo digamos que la experiencia por la que se accede a la causalidad eficiente no es la sensible, sino la intelectual. Precisamente el error del empirismo acerca de la causalidad eficiente viene de ahí, de haber utilizado solamente la experiencia sensible para acceder a dicha causalidad. Al hacerlo así, lo único que el empirista ha podido encontrar en ese experiencia, como dato para elaborar después la noción de la causalidad, ha sido "la secuencia constante" de dos fenómenos: el antecedente y el consiguiente; pero no "el enlace necesario" de la "acción" del agente con la "pasión" del paciente.

Propiamente, lo que la experiencia sensible externa puede aprehender en este asunto no es otra cosa que ese "sensible común" de la vista y el tacto que es el "movimiento"; y el movimiento sucesivo, no el instantáneo, en alguno de estos aspectos: la traslación de un cuerpo de un lugar a otro, la alteración en un cuerpo de una cualidad sensible en otra media o contraria, o el aumento o la disminución en un cuerpo de su tamaño o cantidad. Pero evidentemente que la experiencia externa no puede captar ninguna relación o enlace necesarios entre dos movimientos; a lo sumo sólo puede constatar, y esto con ayuda de la imaginación y la memoria, que son sentidos internos, su reiteración y su constancia.

Pero el hombre no dispone sólo de la experiencia externa. También posee la interna, tanto sensible como, sobre todo, intelectual. Y mediante esa experiencia interna intelectual el hombre puede percibir "el enlace necesario", típico de la causalidad eficiente, en estos tres aspecto: de dentro a fuera, de fuera a dentro, y de dentro a dentro. Veámoslo.

Todos tenemos múltiples experiencias de las acciones voluntarias que llevamos a cabo sobre la realidad exterior, y de los cambios que en esa realidad resultan por aquellas acciones; por ejemplo, cuando movemos un libro de un lugar a otro. La traslación, o el movimiento local, de ese libro es, desde luego,

percibido en nuestra experiencia externa; mas por la experiencia interna, de índole intelectual, percibimos que la acción voluntaria nuestra (acción ejecutada con nuestras manos, pero bajo el influjo del uso activo de nuestra voluntad) es la "causa" indudable de aquella traslación. Pues el libro en cuestión no cambiaría de lugar si nuestras manos no lo hicieran cambiar, y éstas, a su vez, no se moverían si nuestra voluntad no las impulsara a hacerlo, y, por último, el sujeto activo último, que somos indudablemente nosotros, cada uno de nosotros, no moviera a la voluntad, o no presidiera todo ese proceso, como el agente principal.

También tenemos todos múltiples experiencias de procesos causales inversos al anteriormente descrito; por ejemplo, el que comienza en una de nuestras manos que, al acercarla a un fuego, sentimos que se nos quema, y de aquí pasamos a retirarla rápidamente por un impulso de nuestra voluntad. En este ejemplo tenemos, en primer lugar, una percepción sensible de la quemadura provocada por el fuego, pero junto con ella, o solidaria con ella, una percepción intelectual de que dicho fuego es la "causa" de esa quemadura, y el determinante principal del ulterior proceso de retirada rápida de la mano a impulso de nuestra voluntad. Y tenemos también aquí conciencia clara de que la acción exterior del fuego sobre nuestra mano se enlaza necesariamente con la quemadura experimentada, y es la que provoca, o al menos condiciona, el ulterior desarrollo del proceso.

Finalmente tenemos también, dentro de nosotros mismos, muchas experiencias de la causalidad, enteramente interna, de unas facultades sobre otras. Por ejemplo, cuando por un impulso de nuestra voluntad ponemos en actividad a nuestra imaginación, o a nuestra memoria, o a nuestro intelecto, aplicándolos a sus respectivos campos de conocimiento en materias muy determinadas. Y al actuar así tenemos la inmediata percepción interna de que el querer de nuestra voluntad es la "causa" de esa puesta en actividad de las mencionadas facultades.

En todos estos casos, junto con la experiencia o constatación de esos enlaces necesarios entre causa y efecto, tenemos la vivencia de que eso que llamamos "efecto" no se daría, en dichos casos, si no estuviera determinado o actuado por eso que llamamos "causa"; esto es, que vivimos aquí, con absoluta convicción, la existencia de la causalidad eficiente como aquello que, de faltar, haría imposible la aparición del efecto, y asimismo como aquello que, de darse, no puede por menos que determinar dicha aparición.

Y aparte de este origen experimental de nuestra noción de causa eficiente, podemos llegar a tener, por la reflexión ulterior, una confirmación de la misma, puesto que allí mismo nos aparece la noción de lo que comienza a ser, que es lo que llamamos "efecto", indisolublemente ligada a la noción de cierta actividad de lo que ya es, actividad que denominamos "causalidad eficiente"; lo que nos permite formular este enunciado de carácter general: "lo que todavía no es no

comienza a ser sino por la acción de lo que ya es", que es ya una cierta formulación del principio de causalidad eficiente.

Reflexionando todavía más a fondo sobre la noción de "lo que comienza a ser" claramente se advierte que dicha noción implica asimismo la de "lo que puede no ser", ya que si algo comienza a ser es evidente que antes no era, y si antes no era es que puede no ser. Mas si ese algo, que ahora es, puede, sin embargo, no ser, es también claro que no tiene el ser por sí mismo, sino por otro. No tiene el ser por sí mismo, porque, de tenerlo, nunca le habría faltado lo necesario para ser, y así habría existido siempre. Y tiene entonces que tener el ser por otro, porque si no lo tuviera ni por sí ni por otro, no lo tendría de ninguna manera, y así no existiría ahora. Pero tener el ser por otro es lo mismo que ser causado por ese otro. Luego todo lo que comienza a ser es causado por otro, es decir, tiene una causa. Tendríamos así un principio de carácter completamente universal, pero que en el fondo no contiene más que lo que la misma experiencia nos había revelado: "lo que no es no comienza a ser sino en virtud de lo que ya es".

O dicho de otra manera: lo que comienza a ser es contingente, es decir, indiferente de suyo para ser y para no ser. Pero esto es lo mismo que decir que no tiene el ser por sí mismo, ya que si lo tuviera no sería contingente, sino necesario, enteramente determinado a ser. Luego tiene que tener el ser por otro, o sea, es causado. Y esta conclusión se hace más patente considerando que lo que no es no puede darse el ser a sí mismo, porque para ello sería necesario que existiera (para poder darse el ser) y que, al mismo tiempo, no existiera (para poder recibirlo). Y considerando también lo que la propia noción de causa implica, a saber, la donación o comunicación de algún tipo de ser a lo que de suyo no lo tiene.

La relación necesaria entre estas nociones es la que hace evidente el principio de causalidad en su más radical y amplia formulación. Todo lo que comienza a ser es contingente; lo que es contingente no tiene el ser por sí, sino por otro; lo que tiene el ser por otro es causado por ese otro; luego todo lo que comienza a ser tiene el ser recibido o causado; tiene una causa de su ser.

Sin embargo, como quiera que el término "ser" tiene una pluralidad de sentidos, también el principio de causalidad eficiente admite varias formulaciones, siendo la primera, y más inmediata de ellas, la que se instala en el plano del cambio, y especialmente del cambio accidental y sucesivo. La formulación entonces de dicho principio puede ser ésta: "todo lo que cambia, o pasa de la potencia al acto, lo hace por la acción de un agente que esté en acto respecto de aquello en lo que el mencionado cambio termina".

Eso es, en efecto, lo que el análisis metafísico encuentra en el dato experimental de cualquier cambio pasivo (cualquier pasión) que se verifica en un paciente en virtud de la acción del agente adecuado. Así, si en un bloque de már-

mol se produce un cambio desde su figura informe actual hasta la de una estatua determinada, ese paso del mármol, que estaba en potencia de ser estatua, hasta el acto de serlo, se debe, sin lugar a dudas, a la acción de un agente, un escultor, que tenía ya en acto, en su mente, la figura de estatua que termina plasmándose en el mármol. En el ejemplo propuesto se ve claro que el mármol, que no es todavía estatua, pero que puede llegar a serlo, no puede pasar por sí solo de la potencia al acto, sino que requiere para ello la acción externa del escultor, acción que se inicia en éste, pero que termina en el mármol, donde va produciéndose el cambio que concluirá en la figura de estatua, y también se ve claro que la propia figura de la estatua debe preexistir de algún modo en el agente para que éste pueda transferirla al mármol, pues nadie da lo que no tiene, y actuar o producir es un cierto dar o comunicar aquello que el agente tiene en acto.

Y una descripción muy parecida a esta se puede también hacer en el caso de que el cambio considerado sea un cambio sustancial, a saber, la generación de una nueva sustancia por corrupción de otra sustancia anterior. En este caso, el sujeto del cambio es el elemento más radical de cualquier sustancia corpórea, o sea, la materia primera; el punto de partida del cambio es la sustancia anterior y el término del mismo, la nueva sustancia; y además, el cambio en cuestión tiene su origen en el agente productor del mismo, mediante la correspondiente acción. La diferencia esencial entre esos dos cambios, el accidental y el sustancial, está, pues, ante todo en el sujeto del cambio, que en el cambio accidental es una sustancia, mientras que en el cambio sustancial es la materia primera; y hay otra diferencia, también esencial, y es que el cambio sustancial tiene que ser necesariamente instantáneo, puesto que la materia primera no puede permanecer, ni siquiera un instante, sin ninguna forma sustancial, y así, si se desplaza o destruye la forma que actualmente tiene, ha de ser inmediatamente sustituida por la nueva forma.

Pero si el comienzo de un nuevo ser se debiera a la acción creadora, la descripción de dicho comienzo habría de ser muy distinta de las dos anteriores, pues no se trataría de un paso de la potencia al acto, sino de un tránsito de la nada al ser. Habría que apelar, desde luego, a un agente, y más en concreto, al Máximo Agente, a Dios; pero no habría que apelar a ningún paciente, ni a ningún cambio o mutación, puesto que la creación es la emanación de todo el ser, a partir de la nada absoluta, y en virtud de la Causa universal y primera, que es Dios. De hecho, en la cosa creada misma, a lo único a que habría que apelar, como correspondiente a la creación pasivamente considerada, sería a la relación real de dependencia al Creador con novedad en el ser.

Por tanto aquí, en el caso de la creación, el principio de causalidad eficiente habría de ser formulado de manera muy distinta, sin referencia alguna al cambio; aunque sin omitir en absoluto, claro está, la referencia al agente y a su acción. Esa formulación, mucho más general, para que pueda aplicarse también a

la creación, podría ser la ya propuesta anteriormente: "todo lo que comienza a ser tiene una causa de su ser"; o bien: "lo que no es no comienza a ser más que en virtud, o por la acción, de lo que ya es", sea esa acción la que sea, acción "motora" o acción "creadora".

Para terminar este apartado conviene aclarar algo que resulta obvio, y es que el principio de causalidad eficiente no establece que todos los seres son causados, sino sólo que es causado todo ser que comienza a ser, y que, por tanto, antes no era, lo cual revela su posibilidad de no ser, o sea, su contingencia. Es más, el principio de causalidad eficiente exige que no todos los seres sean causados, sino que ha de haber al menos uno que no lo sea; o lo que es lo mismo, que no todos los seres son contingentes, sino que tiene que haber, al menos uno, que sea necesario, absolutamente necesario. Además, el principio de causalidad eficiente excluye, por absurda, la posibilidad de que un ser sea causa de sí mismo; pero no excluye, sino que reclama, la necesidad de un ser que sea incausado.

4. La difusión por modo de causa eficiente

Al tratar de una de las formulaciones del principio del bien, en la Lección VIII, ya pusimos de relieve que "el bien es difusivo de sí mismo", y precisamente al modo del fin. Pues bien, retomando ahora otra cuestión planteada al final de la Lección IX, ha llegado el momento de ocuparnos del carácter difusivo de todo acto y precisamente al modo de la causa eficiente. El texto de SANTO TOMÁS en el que más claramente se expresa este carácter difusivo del acto, y que ya ha sido citado más atrás, es el siguiente: "Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Y por eso cualquier agente obra en tanto que está en acto. Y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que esto sea posible"[3].

Una primera manera de demostrar que todo acto es difusivo o comunicativo de sí mismo, en un sentido amplio o general, se reduce a poner de relieve la necesaria relación existente entre el acto y el bien, relación que es clara y manifiesta, puesto que el acto es sinónimo de perfección, y la perfección, por su parte, sinónimo de bien. Sin embargo, ya hubimos de puntualizar en su momento que ese carácter difusivo del bien no había que colocarlo en la línea de la causalidad eficiente, sino en la de la causalidad final, y ello por la sencilla razón de que el bien, en cuanto tal, no añade nada real al ente que se dice bueno, sino

---

3 Tomás de Aquino, *De Pot* q2 a1.

sólo una relación de razón de conveniencia al apetito, mientras que la actividad eficiente sí que añade, en los entes finitos, algo real al ente que la lleva a cabo, puesto que dicha actividad es siempre un accidente.

Con todo y con eso, el examen más detenido de la cuestión, nos puede también conducir, y con cierta facilidad, a la conexión no menos necesaria de la misma actualidad con la actividad en general, y, dentro de ésta, con la actividad eficiente o productiva. En efecto, si el que algo sea perfectivo de otro a modo de fin, que es lo propio del bien, consiste, como también vimos en su momento, en que algo sea perfectivo de otro no sólo por su esencia (como ocurre con lo verdadero), sino, de modo conjunto, por su esencia y por su ser, ese modo de perfeccionar, de hecho, no puede explicarse de otra forma que por una cierta donación real, por una entrega o comunicación real, de lo perfectivo a aquello que ha de quedar perfeccionado por él. Y aunque el apetecer, sin más, no implica posesión, sino sólo tendencia a la posesión, lo cierto es que la posesión a la que se aspira cuando se tiende al bien no es la mera posesión cognoscitiva, sino la real, y que esta última no es posible sin la unión efectiva de lo perfectivo con lo perfectible. ¿Y cómo se logrará esa unión efectiva? En todo lo que nuestra experiencia abarca, sólo mediante la comunicación real de la perfección de lo perfecto, y por perfecto, perfectivo, a lo que a él tiende en cuanto capaz de recibir aquella perfección, o una participación de la misma.

Esa comunicación real entre los entes finitos no es otra cosa que la actividad transitiva o productiva de unos entes sobre otros. Por el hecho de tratarse de entes finitos no todos tienen todas las perfecciones, sino que unos tienen unas y otros, otras. Y por eso los entes que carecen de algunas perfecciones que podrían tener y que no tienen "apetecen", cada uno a su modo, las susodichas perfecciones; y al mismo tiempo, todos los entes, porque todos poseen algunas perfecciones, están por su parte "inclinados" a dar o difundir esas perfecciones a otros, "en la medida en que esto sea posible": "todo ente está inclinado a su propia operación". Y este es el hecho innegable de la existencia en el mundo de la causalidad eficiente de unos entes sobre otros, tratando de difundir su propia actualidad, y de la correlativa pasión o recepción de dicha causalidad productiva por parte de los entes receptores, tratando, a su vez, de adquirir la actualidad que les falta. Que existe dicha causalidad no podemos ponerlo en duda, pues la experiencia nos la hace vivir de modo casi continuo. Pero a la vez la razón nos hace ver la congruencia de ese carácter expansivo de toda actualidad, y que la actividad transitiva no es otra cosa que la comunicación de la propia actualidad. Es precisamente lo que indicaba SANTO TOMÁS en el texto ya repetido: "Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Y por ello cualquier agente obra en cuanto que está en acto. Y actuar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que ello sea posible". Sólo añadir que SANTO TOMÁS habla

aquí de la actividad en general, no sólo de la transitiva, sino también de la inmanente, aunque en ésta última la comunicación es *ad intra*, y no *ad extra*, como en la transitiva, de la que nos ocupamos aquí.

Pero conviene precisar algo más esa comunicación de la actualidad de cada cosa mediante la correspondiente actividad, aunque reducida, en nuestro caso, a la actividad transitiva.

Por de pronto, hay que decir que toda actividad, aunque en los seres finitos sea un accidente, ha de ser siempre atribuida a las sustancias, concretamente a las sustancias individuales, o a los "supuestos", en la terminología de la Escuela. Y ello no es más que la aplicación estricta, a este caso concreto, del principio general de la sustancialidad, antes formulado: la sustancia es el fundamento intrínseco último, o más radical, de todos sus accidentes.

Pero además hay que decir también que, si bien la sustancia es siempre el *principium quod* más radical de todas sus operaciones, el *principium quo* asimismo más radical es la naturaleza sustancial, y más concretamente la forma sustancial. A este respecto conviene, sin embargo, hacer una distinción fundamental entre dos tipos de agentes, a saber: aquellos que obran por necesidad de su naturaleza, y aquellos otros que obran por medio de su conocimiento, y especialmente de su conocimiento intelectual. Porque en los agentes que obran por impulso natural, el *principium quo* de sus operaciones o de toda su actividad es, sin más, como hemos dicho, su forma sustancial, que es precisamente en cada cosa, o en cada sustancia activa, "aquello por lo cual el agente está en acto". En cambio, en los agentes que obran por medio de su conocimiento, de manera inmediata, la forma que hace de *principium quo* no es entonces la forma sustancial naturalmente poseída, sino la forma conocida, la forma intencionalmente tenida.

En consecuencia, como en todos los casos la forma es siempre "aquello por lo cual el agente está en acto", al comunicar por su acción dicha forma, "todo agente produce un semejante a sí", ya sea un semejante a sí según su ser natural, ya sea un semejante a sí, al menos, según su ser intencional. O también se puede decir que, mientras en los agentes que actúan solamente por impulso natural, es decir, por la inclinación o tendencia nacida de su sola naturaleza sustancial, hay un solo *principium quo* de su actividad, que es justamente su forma sustancial, en cambio, en los agentes que obran de tal suerte que pueden concretar o modular su impulso natural mediante una multitud de formas intencionales, o formas conocidas, tienen, por ello, un doble *principium quo* de su actividad: uno remoto y radical, que es su forma sustancial, y otro próximo, que es la forma conocida por la que en cada caso actúan. Pero en todos los casos, el agente, en la misma medida en que es agente, o según el modo en que lo es, produce un semejante a sí.

Tenemos con ello que el ser mismo de cada cosa, de cada sustancia, es el principio radical de sus acciones: "el obrar sigue al ser", es como una prolongación o difusión de su ser. Pero, además, el modo de cada ser, concretamente su forma, sea natural, sea intencional, es el principio modulador de sus acciones: "el modo de obrar sigue al modo de ser". Y esto último es lo que hace que todo efecto, todo lo que es producido por un agente, sea semejante a dicho agente, o más exactamente, a la forma mediante la cual el agente actúa.

XI

EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

1. Nociones implicadas en este principio

Las nociones implicadas en el principio de finalidad, o mejor, de causalidad final, son las siguientes: la noción de "fin", la de "causalidad final", la de "acción" y la de "agente", todas las cuales han sido ya convenientemente esclarecidas en la primera parte de esta obra, concretamente en las Lecciones XI, XIII, XVII y XVIII.

Hagamos un resumen de lo explicado allí.

El "fin" es el "límite" de la "cantidad", tanto "dimensiva" como "virtual", y, por ello, expresa, por un lado, imperfección y limitación, cuando se refiere a la cantidad dimensiva, y, por otro, perfección y plenitud, cuando se refiere a la cantidad virtual. De aquí estos dos sentidos del fin: "fin de consunción", imperfecto, y "fin de consumación", perfecto. Pues bien, para el asunto que ahora nos ocupa, sólo interesa la segunda acepción del fin.

Y dentro de dicha acepción, conviene también recordar la distinción entre "fin último", que es el fin sin más, o por antonomasia, y el "fin intermedio", que es fin en sentido derivado, puesto que encierra una mezcla de "medio" y de "fin".

Igualmente conviene recordar la división del fin en "fin objetivo" (aquella realidad que es fin) y "fin subjetivo" (la real posesión de tal fin). Y aclarar que el fin objetivo puede o no depender del agente, mientras que el fin subjetivo, como algo del agente que es, sí que depende de él en todos los casos.

Por su parte, la noción de "causalidad final", que es la más oscura de todas las que intervienen en el principio de finalidad, sólo puede esclarecerse a través de la noción de "apetencia" o de "inclinación". Lo más formal de dicha causalidad es la "atracción" que ejerce sobre el agente, y que, sin duda, es debida a la perfección o bondad que el propio fin tiene; pero dicha atracción, para ser, de hecho, ejercida, requiere, además, que el fin se encuentre, de algún modo, en la "intención" del agente, bien sea por un explícito conocimiento del fin por parte del agente, bien sea de alguna otra manera.

En cuanto a la aclaración de las nociones de "agente" y de "acción" está ya hecha, más recientemente, en la Lección anterior a ésta, que trata del principio de la causalidad eficiente. Mas, por lo que afecta a nuestro asunto, conviene insistir en el sentido propio de la palabra "acción", como ejercicio de la causalidad eficiente, o sea, como actividad transitiva, y asimismo en el sentido de la palabra "agente", como sustancia que lleva a cabo esa actividad, y ello de dos maneras claramente distintas, como agente que obra por necesidad de su naturaleza (agente *per naturam*) y como agente que obra de modo inteligente y libre (agente *per intellectum*)

2. Formulación y prueba del principio de finalidad

El principio de finalidad suele ser formulado así: "todo agente actúa por un fin", o con estas otras fórmulas equivalentes: "todo agente en su actuar tiende a algún fin"[1], o bien: "todo agente de algún modo apetece un fin"[2].

El principio, como se ve en esas tres formulaciones, tiene un alcance "universal", es decir, se refiere a todo agente, a todo ser que actúa, y no sólo a una clase de agentes, como pueden ser los agentes inteligentes y libres. Respecto de estos últimos, desde luego, el principio resulta más patente, pero no es menos cierto si se extiende a todos los agentes, incluidos los agentes naturales, es decir, a los que actúan por necesidad de su naturaleza.

Por otro lado, con el término "agente", como ya hemos indicado, se designa a la sustancia activa y en tanto que lo es, o sea, cuando está actuando, y no sólo cuando simplemente puede actuar, sin hacerlo aún.

Y en cuanto al "actuar", ya se ha dicho que, aunque cabría tomarlo, en un sentido muy amplio, como expresivo de cualquier tipo de actividad, ya transitiva, ya inmanente, sin embargo, en el principio en cuestión, por su íntima conexión con el principio de causalidad eficiente, se trata sólo de la actividad transitiva, o de la "acción" en su sentido más estricto y propio, que es el ejercicio de la causalidad eficiente. Ello se debe a que la actividad inmanente, llamada propiamente "operación", no tiene el fin fuera de sí misma, sino dentro de sí, ya se trate de un acto de conocimiento, cuyo fin es su objeto, que nunca puede faltar, ya se trate de un acto de apetición, que, en tanto que apetición (sea amor, inclinación o descanso), ya es un acto pleno o consumado desde el primer momento. Así, por ejemplo, el que desea algo, podrá no está en posesión de lo deseado, pero su deseo es pleno o completo desde el comienzo.

---

[1] Tomás de Aquino, *CG* III, c2.

[2] Tomás de Aquino, *STh* I-II q17 a3.

Pero vayamos ya con la prueba de dicho principio. En realidad, tratándose como se trata de un principio realmente analítico, no cabe de él una demostración propiamente dicha. Sólo cabe, de un modo directo, una aclaración o manifestación de su evidencia, o una reconducción a la experiencia, tanto externa como interna, de donde toma su origen todo saber humano; y, de un modo indirecto, una demostración por el absurdo que se seguiría de no aceptarlo.

Y al decir que se trata de un principio analítico no hay que entender con ello que estamos ante una pura tautología, una mera y simple repetición de la misma noción real, colocada primero como sujeto y después como predicado. Tal sería si nos limitásemos a decir "todo agente es agente" o "todo lo que tiende a un fin tiende a un fin".

De lo que se trata es de un principio necesario en el que es posible poner fácilmente de relieve, y de un modo estrictamente analítico, la necesaria conexión entre las dos nociones que lo forman: la noción de "agente" y la noción de "tendencia a un fin".

Comencemos por reproducir aquí dos de los argumentos o exposiciones que utiliza SANTO TOMÁS para manifestar la evidencia de dicho principio.

Dice así el primero: "Todo agente, o actúa por impulso natural, o por medio de su intelecto. Pues bien, no cabe duda de que los agentes que actúan mediante su intelecto lo hacen por un fin, puesto que primero conciben en su intelecto lo que luego llevarán a cabo por su acción, y actúan con esa concepción previa, que en esto consiste actuar mediante el intelecto. Y del mismo modo que en el agente inteligente preexiste en su intelecto la semejanza del efecto que será realizado luego mediante la acción, así también en el agente natural preexiste de algún modo la semejanza natural del efecto, en virtud de la cual la acción de ese agente está determinada a este efecto; y por eso vemos que el fuego genera el fuego, y la oliva, la oliva. Por tanto, así como el agente inteligente tiende por su acción a un fin determinado, así también el agente natural. En consecuencia, todo agente actúa por un fin"[3].

Y el segundo argumento dice así: "Si el agente no tendiese a un efecto determinado todos los efectos le serían indiferentes. Pero lo que es de suyo indiferente respecto a muchas cosas no efectúa una mejor que otra, y por ello, de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto, a no ser que sea determinado a algo concreto. Sería, por tanto, imposible que actuara. En consecuencia, todo agente tiende a algún efecto determinado, que es su fin"[4].

De estos dos argumentos, el primero es directo u ostensivo, y el segundo, indirecto o por el absurdo. Y los dos concluyen en lo mismo.

---

[3] Tomás de Aquino, *CG* III c2.

[4] Tomás de Aquino, *CG* III c2.

Por lo demás, el primero implica, por una parte, una recurso a la experiencia, dentro de la cual el principio queda patentizado, y, por otra parte, contiene una declaración o manifestación del enlace necesario entre el agente y el fin, o mejor, entre el actuar y la dirección o tendencia a un fin. Vamos a desarrollar ahora un poco más estos pensamientos.

Comencemos por fijar nuestra atención en dos hechos de experiencia, a saber: que existen unos agentes que obran de manera inteligente y libre, como son los hombres, nosotros mismos, y que existen otros agentes que obran por energías o fuerzas naturales, sin intelecto y sin libertad, como son los demás agentes que conocemos: los animales, las plantas y los cuerpos inorgánicos. Que los animales pertenecen al sector de los agentes naturales, se echa de ver porque su conocimiento es exclusivamente sensitivo, no intelectual, y por ello mismo carecen de libertad, y así, el motor de sus acciones, es el instinto.

Pues bien, es un hecho de experiencia interna, una conciencia o vivencia interior irrefutable, que nosotros, los hombres, actuamos por un fin, o sea, que antes de actuar pensamos lo que vamos a hacer, nos proponemos en cada caso un determinado fin, y después elegimos los medios que nos parecen adecuados, los ponemos en práctica, y alcanzamos, por último, el fin que pretendemos. Es el fin, conocido de antemano, el que determina nuestras acciones, las causa a modo de fin, atrayendo, y por eso dichas acciones tienden al susodicho fin. Sin duda alguna, nosotros, los hombres, cuando actuamos como tales hombres, actuamos por un fin.

Y es, por otra parte, un hecho de experiencia externa que los agentes no humanos que existen en el mundo actúan todos de maneras determinadas y ciertas, cada uno con arreglo a sus propias naturalezas, o a sus propias energías naturales. Porque vemos que sus acciones no son caprichosas, sino siempre las mismas o muy semejantes. Nos produciría un gran desconcierto observar un buen día que las piedras volaban solas, o que las plantas se trasladaban por sí mismas de un lugar a otro, o que los animales comenzaban a hablar, o cosas por el estilo. De cada cosa prevemos lo que va a resultar, si no hay alguna fuerza que lo impida, porque en cada cosa vislumbramos (es un inteligible *per se* y un sensible *per accidens*) una tendencia, una propensión a determinadas acciones que llevan a fines ciertos, previsibles de antemano y que son en general muy convenientes para la cosa en cuestión. De hecho, pues, aunque de manera inconsciente y ciega, también los agentes naturales actúan por un fin.

Y si juntamos ahora la experiencia interna y la externa, como ocurre en los casos en los que nos proponemos actuar nosotros sobre las cosas naturales para trasformarlas o producir algún artefacto, nos encontramos con los mismos resultados anteriores. Por lo que toca a nosotros, nos experimentamos actuando por algún fin que nos hemos propuesto de antemano, y por lo que toca a las cosas naturales de que nos valemos, también las experimentamos como ordena-

das o determinadas a sus respectivos fines mediante sus energías propias. Nosotros contamos con esas energías y esas inclinaciones naturales, y las hacemos servir a nuestros propósitos. Pero estos planes de actuación nuestra sobre el mundo material no serían posibles si las cosas se comportasen caprichosamente, si no estuvieran enderezadas cada una de ellas a unos determinados efectos, que están como entrañados o precontenidos en las cosas que los producen.

Y veamos ahora, al margen de la experiencia, o sea, de forma *a priori*, cómo se enlazan de manera necesaria e inmediata las nociones de agente y de fin para formar el principio de finalidad. Las nociones de agente y de fin hay que tomarlas aquí, desde luego, reduplicativamente, es decir, el agente como agente o en la medida en que actúa, y el fin como fin o en la medida en que atrae o finaliza la acción del agente; o lo que es lo mismo, aquí nos tenemos que colocar en la línea de la causalidad y no en la línea del ser. Por ello, decir que todo agente actúa por un fin equivale a decir que todo actuar es actuar por un fin, o que todo actuar entraña tendencia a un fin.

Pero a poco que penetremos en las nociones de actuar y de tender a un fin, echaremos enseguida de ver la necesidad y la inmediatez de su enlace, porque el actuar es un eflujo del agente hacia algo ("obrar –dice SANTO TOMÁS– no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en la medida en que esto sea posible"). Y esta comunicación o este eflujo es siempre hacia algo determinado, pues nunca se da un actuar abstracto o indeterminado o indiferente. Pero ese eflujo o actuar determinado hacia algo determinado es ya un tender a un fin, y a un fin determinado y cierto, que no es otra cosa que el término al que se endereza y en el que se consuma el actuar en cuestión. Y como el término de cualquier acción, el efecto de ella, tiene que estar de alguna manera precontenido en la causa de esa acción, o en el agente en cuanto agente, pues nadie puede dar lo que no tiene, se sigue de aquí que la tendencia al fin, que se da en todo actuar, nace de la presencia o de la preexistencia *quocumque modo* del fin en el agente, o de la "semejanza" del fin en el agente, como indicaba SANTO TOMÁS en el primero de los argumentos citados más atrás.

Y ese *quocumque modo* puede entenderse de dos maneras: una formal, intencional o intelectiva, que es la propia del fin en la intención del agente libre, y otra material, natural o virtual, que es la propia del fin en la inclinación del agente natural. Pero esa preexistencia o predeterminación del fin (o mejor, de su semejanza) en el agente hay que suponerla siempre, porque si el agente, cuando está en trance de obrar, fuese totalmente indeterminado o indiferente respecto de sus acciones, no actuaría en absoluto, no sería agente.

Estas últimas reflexiones abren el camino para la demostración indirecta o por el absurdo del principio de finalidad; demostración que puede hacerse de varias maneras, pero que aquí reduciremos a las siguientes consideraciones:

Todo agente, por su acción, o bien tiende a un efecto cierto, determinado y definido, o bien tiende a un efecto incierto, indeterminado e indefinido; ya que el agente, por su acción, tiende necesariamente a algún efecto, o de lo contrario no sería agente. Pero entre lo cierto y lo incierto, entre lo determinado y lo indeterminado, y entre lo definido y lo indefinido, no puede haber término medio, como tampoco lo hay entre el ser y el no ser. Pues bien, si admitimos lo primero, tenemos ya confirmado el principio de finalidad, pues tender a algo cierto, determinado y definido es tender a un fin; y si suponemos lo segundo, tenemos entonces que admitir que el agente en cuestión es indiferente respecto a cualquier efecto. Pero en este caso, o bien resultarían de dicho agente todos los efectos, o no resultaría ninguno, pues no habría más razón para que resultara uno que otro; y como todos no pueden resultar, no resultaría ninguno, y así no sería agente. Un agente que no sería agente: un absurdo.

3. Confirmación del principio por el rechazo del azar

Para confirmar lo dicho se puede recurrir también a la refutación de las negaciones de la finalidad en el mundo, y esto ya quedó hecho en la Lección XVIII de la primera parte de esta obra, donde se examinaron las posturas de SPINOZA y HARTMANN. Con todo, no estará de más examinar aquí la postura de otro autor contemporáneo, JACQUES MONOD, en su muy divulgada obra *El azar y la necesidad*.

Comienza este autor por examinar las diferencias existente entre los seres artificiales y los naturales; y llega a la conclusión de que los dos están adaptados a un proyecto, especialmente cuando los seres naturales de que se trata son seres vivos, pues éstos tienen como propiedad inseparable la que MONOD llama "teleonomía". De todos modos se puede establecer la diferencia entre lo natural y lo artificial, porque la finalidad de lo artificial le viene impuesta desde fuera y no viene reflejada en su estructura íntima o microscópica. Además, los seres vivos (a diferencia de los artefactos o máquinas) se construyen a sí mismos y se reproducen de manera invariante. De esta suerte, lo que caracteriza a los seres vivos son estas tres notas: la teleonomía, la morfogénesis autónoma y la invariancia reproductiva. Según MONOD, "es absolutamente verdadero que estas tres propiedades están estrechamente asociadas en todos los seres vivientes. La invariancia genética no se expresa y no se revela más que a través y gracias a la morfogénesis autónoma de la estructura que constituye el aparato teleonómico"[5].

---

[5] J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1972, p. 27.

Sin embargo, para MONOD todo esto choca con el primer postulado del método científico: la objetividad de la Naturaleza. "Esto es –escribe– la negación sistemática de considerar capaz de conducir a un conocimiento verdadero toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales, es decir, de proyecto"[6]. Y poco después dice: "Postulado puro, por siempre indemostrable, porque evidentemente es imposible imaginar una experiencia que pudiera probar la *no existencia* de un proyecto, de un fin perseguido, en cualquier parte de la Naturaleza. Mas el postulado de la objetividad es consustancial a la ciencia, ha guiado todo su prodigioso desarrollo desde hace tres siglos. Es imposible desembarazarse de él, aunque sólo sea provisionalmente, o en un ámbito limitado, sin salirse de la misma ciencia"[7].

Ciertamente no se puede negar que el postulado de la objetividad está a la base de la ciencia moderna. DESCARTES escribió: "No deben examinarse las causas finales de las cosas creadas, sino sólo sus causas eficientes. Nunca debemos sacar argumentos acerca de las cosas naturales, del fin que Dios o la Naturaleza se propuso al hacerlas, porque no debemos tener tal arrogancia como para considerar que participamos de sus designios"[8]. Y SPINOZA –uno de los clásicos entre los negadores de la finalidad– escribió también: "Los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin, y aun sientan por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin determinado, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre, y al hombre para que lo adore a El (...). Mas para mostrar ahora que la Naturaleza no se ha prefijado ningún fin, y que las causas finales no son todas sino ficciones humanas, no son menester muchas palabras"[9].

Pero sigamos con MONOD. El citado postulado de la objetividad puede tener un sentido más razonable si de lo que se trata es de defender la invariancia o necesidad que las ciencias reclaman en su objeto. Si es esto sólo, el postulado en cuestión no se opone a la existencia de causas finales en la Naturaleza, sino sólo al hecho de que tales causas fueran arbitrarias o caprichosas. De esta suerte el rechazo de la causalidad final sería debido sólo a un falso concepto de la misma.

Ocurriría, en efecto, que se concebiría a la causa final de una manera unívoca, como la que es propia de los agentes libres, y entonces sería un antropomorfismo el atribuir una finalidad a las acciones de los agentes puramente naturales.

Pero ya vimos más atrás que los agentes son de dos clases: los que obran por impulso de la naturaleza y los que obran dirigidos por su intelecto, y ambos obran por un fin: por un fin impuesto a ellos, en el primer caso, o por un fin pro-

---

[6] J. Monod, *El azar y la necesidad*, p. 31.

[7] J. Monod, *El azar y la necesidad*, p. 31.

[8] R. Descartes, *Principios de Filosofía*, I, 28.

[9] B. Spinoza, *Ethica*, I, apéndice.

puesto por ellos, en el segundo. Sólo estos últimos actúan de una manera libre y verdaderamente activa, mientras que los primeros actúan de una manera necesaria, y en cierto modo pasiva, pues más bien son dirigidos al fin que se dirigen ellos mismos al fin. Y son dirigidos al fin de manera uniforme y necesaria.

De todo lo cual se sigue que, aunque se admitan las causas finales en la Naturaleza, como son causas necesarias, no se trastorna la necesidad de los procesos naturales. O dicho de otro modo, si el postulado de la objetividad se entiende (como razonablemente puede hacerse) como la exigencia de necesidad o invariancia en el objeto de la ciencia, entonces no habría inconveniente en admitir las causas finales en la Naturaleza. Y a esta conclusión bien habría podido llegar MONOD, quien, a pesar de respetar al máximo el postulado de la objetividad, no se cansa de hablar de teleonomía en los seres vivos. Incluso llega a exagerar en este punto, pues parece conceder a todos los seres vivos un cierto poder cognoscitivo, orientador de su teleonomía.

Lo que no se comprende en absoluto es cómo un hombre que pone tanto énfasis en la teleonomía venga luego a decir que la *ratio ultima* de dicha teleonomía, tanto a escala específica como a escala universal de la evolución ascendente, es el azar. Así afirma: "El puro azar, el único azar, libertad absoluta, pero ciega, en la raíz misma del prodigioso edificio de la evolución: esta noción central de la biología moderna no es ya hoy día una hipótesis, entre otras posibles o al menos concebibles. Es la sola concebible, como única compatible con los hechos de observación y de experiencia"[10].

Hasta ese punto puede llevar la obcecación de un ateísmo militante. Pues, aunque no se confiese paladinamente, el verdadero motivo de ese recurso al azar es el no querer admitir una Inteligencia ordenadora suprema.

Por lo demás, ni siquiera el azar, tal como lo entiende MONOD, habría de hacer inviable la finalidad. En efecto, hablando del azar escribe dicho autor: "Se emplea esta palabra a propósito de los juegos de dados o de ruleta (...). Pero estos juegos mecánicos y macroscópicos no son "de azar" más que en razón de la imposibilidad práctica de gobernar con una precisión suficiente el lanzamiento del dado o de la bola. Es evidente que un mecanismo de lanzamiento de muy alta precisión es concebible, y permitiría eliminar en gran parte la incertidumbre del resultado (...). Pero en otras situaciones, la noción de azar toma un significado esencial y no simplemente operacional. Es el caso, por ejemplo, de lo que se pueden llamar las "coincidencias absolutas", es decir, las que resultan de la intersección de dos cadenas de causas totalmente independientes una de otra"[11].

---

10 J. Monod, *El azar y la necesidad*, p. 126.

11 J. Monod, *El azar y la necesidad*, pp. 126-127.

Para dicho autor, pues, el azar esencial resulta cuando se da una intersección de dos o más cadenas de causas independientes entre sí. Pero bien mirado, esto sólo, no se opone a que cada agente, cada causa, al actuar dentro de su propia cadena, se enderece a un fin determinado. Y esto basta para sacar verdadero al principio de finalidad, que no establece que todos los agentes del universo buscan un único fin común a todos ellos, sino que todos y cada uno de los agentes obra por un fin, por el suyo naturalmente, por el fin de cada uno de ellos. Pero está claro que lo que preocupa a MONOD es que alguien quiera hacer uso del principio de finalidad para demostrar la existencia de Dios. Y entonces recurre al azar sin darse cuenta que la noción del azar no tiene categoría ontológica, sino gnoseológica; es sólo una manera de expresar que desconocemos la causa de lo que ocurre.

4. Los distintos planos de la causalidad final

Por lo demás, y dado que la causalidad final es análoga y no unívoca, no debemos perder nunca de vista que hay distintas maneras de actuar por un fin, a saber, como lo hacen los agentes puramente naturales, que se mueven a impulsos de su propia naturaleza, o como los agentes que son llevados a un determinado fin de modo violento, por el agente que los dirige, o como los agentes cognoscitivos, pero con un conocimiento sólo sensitivo, que conocen el fin, pero no como fin, o finalmente como lo hacen los agentes inteligentes y libres, que conocen el fin como fin, y se dirigen libremente a él.

Todo ello puede verse sintetizado en el siguiente texto de SANTIAGO RAMÍREZ:

"Hay tres modos distintos de actuar por un fin, de los cuales el *primero* es meramente *ejecutivo*, y dentro de él se da todavía una diferencia, porque si el principio ejecutivo del movimiento (o de la acción) es recibido en el que lo ejecuta de modo *permanente y connatural*, a una con su naturaleza, tal agente se mueve hacia el fin de modo *ejecutivo-natural*, como ocurre en los agentes meramente naturales, esto es, los inanimados y los no sensitivos (los minerales y las plantas); pero si es recibido en el que lo ejecuta de modo *transeúnte y violento*, al margen y en contra de su naturaleza, tal agente es movido hacia el fin de modo *ejecutivo-violento*, como sucede con los cuerpos movidos en contra de su inclinación natural.

El *segundo* modo de actuar por un fin es *elicitivo*, en cuanto que en el mismo agente no sólo está el principio ejecutivo del movimiento (o de la acción), sino también, de algún modo, la *razón* de mover (o de actuar), o sea, el *conocimiento del fin* o del término del movimiento, aunque *de modo imperfecto*,

material y necesario, como sucede en los animales brutos, que por una potencia especial, la apetitiva, tienden a su propios fines.

Por último, el *tercer* modo es *directivo y electivo o libre*, en cuanto que, en el mismo que actúa por un fin, se encuentra *perfectamente* y de manera propia, tanto el principio del actuar como la *razón* del actuar por un fin, cual ocurre en el hombre cuando actúa formalmente como hombre. Y este es el modo más perfecto y formal de actuar por un fin"[12].

---

12 Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine*, Madrid, 1972, p. 318.

XII

EL PRINCIPIO HILEMÓRFICO

1. Nociones que se integran en este principio

Como su mismo nombre indica, el principio "hilemórfico" hace referencia expresa a las nociones de "materia" y "forma", que ya quedaron suficientemente esclarecidas en la parte primera de esta obra, especialmente en las Lecciones XIX y XX.

Allí también se pusieron de relieve las principales divisiones que afectan a las susodichas nociones, como, en lo que atañe a la "forma", la división entre forma "extrínseca" (sea "ejemplar" o meramente "intencional") y forma "intrínseca" (sea "sustancial" o "accidental"); y por lo que toca a la "materia", la división en "materia *ex qua*", "materia *in qua*" y "materia *circa quam*". Todas estas divisiones y subdivisiones habrán de ser tenidas ahora en cuenta para dotar de contenido concreto a cada una de las aplicaciones del principio hilemórfico, que iremos formulando.

Una aclaración que debe hacerse desde el primer momento es, por otra parte, que el principio de la composición de materia y forma no se refiere a la totalidad de los seres del universo (incluyendo al Hacedor supremo de ellos), y ni siquiera (en todas sus aplicaciones) a la totalidad de los seres finitos. Porque es verdad que la composición de materia *in qua* y forma accidental, que se corresponde con la composición de sustancia y accidente, se extiende a todos los seres finitos, aunque no de la misma manera; pero, en cambio, la composición de materia *ex qua* y forma sustancial solamente puede encontrarse en las sustancias corpóreas, y sólo en ellas habrá que considerarla. Y en cuanto a la composición entre materia *circa quam* y forma intencional, aunque en principio pudiera aplicarse a todo conocimiento, con las salvedades precisas, aquí sólo la consideraremos en el conocimiento humano.

Y otro punto de vista que es conveniente adoptar aquí es el de considerar el susodicho principio hilemórfico, sucesivamente, en estos cuatro órdenes, a los que nos referimos en la Lección VIII de la primera parte de esta obra, a saber: el orden real, el orden lógico, el orden moral y el orden artificial. Esa, desde luego, nos parece la mejor manera de tratar este asunto con la mayor amplitud.

2. El principio hilemórfico en el orden real o natural

La primera formulación del principio hilemórfico dentro del orden real o natural es ésta: "Todas las sustancias corpóreas están esencialmente compuestas de materia prima y forma sustancial como de principios intrínsecos y constitutivos".

Dos son las razones, como vimos en la primera parte de esta obra, que confirman el susodicho principio.

La primera es que dichas sustancias son susceptible de cambio sustancial, y de hecho podemos constatar que se ven sometidas a él en muchas y muy variadas ocasiones. Pero un cambio de ese tipo no puede explicarse si no se admite en ellas la composición de un elemento completamente indeterminado (la materia prima), que permanece constante en dicho cambio, junto a otro elemento determinante (la forma sustancial), concretamente una forma sustancial anterior, que se pierde, y otra posterior, que se gana, en el cambio en cuestión. Por lo demás, dicha materia prima, que carece de suyo de toda forma sustancial en acto, contiene, sin embargo, en potencia todas las formas sustanciales que pueden actualizarla sucesivamente.

La segunda razón es que en dichas sustancias se dan, la mayor parte de las veces, muchos individuos, numéricamente distintos, dentro de un mismo grado de perfección esencial o específica. Y esa multiplicidad sólo numérica entre individuos esencialmente idénticos no puede tampoco explicarse si no se admite en las sustancias corpóreas la mencionada composición de materia prima, raíz de la multiplicidad individual, junto a la forma sustancial, fundamento de la unidad específica. Por lo demás, a la susodicha materia prima, para que se constituya en verdadero principio de individuación, es preciso considerarla en tanto que ordenada a una determinada cantidad.

Como se ve, esta primera formulación del principio hilemórfico se refiere sólo a las sustancias corpóreas. Y tiene que ser así, porque en las sustancias espirituales o incorpóreas, que son esencialmente simples, no existe más que un sólo elemento constitutivo de su esencia, a saber, la forma sustancial, que realiza las funciones completas que toda esencia sustancial lleva a cabo, primero respecto de su correspondiente ser sustancial, a saber, la función de determinarlo esencialmente, y después, respecto de sus accidentes propios, la función de originarlos por resultancia natural.

Por esa misma razón, en las susodichas sustancias espirituales no se dan, ni pueden darse, los dos hechos anteriormente descritos, que encontramos en las sustancias corpóreas. Y así, ni se da en ellas, ni puede darse, el cambio sustancial, pues son esencialmente inmutables e imperecederas; ni se da tampoco, ni es posible que se dé en ellas, la multiplicidad puramente numérica dentro de su

mismo grado de perfección esencial, pues cada una de ellas es única en su especie.

Mas merece una consideración especial lo que sucede con la más elevada de las sustancias corpóreas, es decir, la sustancia humana, cuya forma sustancial es de índole espiritual.

Por supuesto que en las mismas sustancias corpóreas hay una cierta jerarquía, pues hay algunas, puramente corpóreas, que carecen totalmente de la perfección de la vida, hasta en su más humilde manifestación; pero otras son ya sustancias vivientes, que poseen, al menos, vida vegetativa, como las plantas, y otras que poseen además la vida sensitiva, como los animales. Y al final, o en la cumbre, de esa escala, se encuentra el hombre, que posee, no sólo las vidas vegetativa y sensitiva, sino también la vida racional.

En todas las sustancias vivientes, a sus respectivas formas sustanciales se las llama "almas", pues son, en cada una de ellas, el principio interno de su vida, de su actividad vital. Alma o ánima significa eso: lo que anima o vivifica al ser viviente.

Pues bien, en el caso del hombre, su forma sustancial no sólo es alma, o principio animador o vivificador de su cuerpo, sino que es también espíritu, y como tal, puede existir y actuar al margen de su cuerpo, o sin comercio alguno con él.

Una de las más importantes consecuencias del principio hilemórfico que estamos comentando es que cada sustancia corpórea tiene una forma sustancial y nada más que una. De admitir una pluralidad de formas sustanciales en una misma sustancia se rompería la unidad esencial de dicha sustancia, y la teoría hilemórfica resultaría inútil para dar explicación a los dos hechos antes reseñados. Como veremos luego, no hay ningún inconveniente en admitir para una misma sustancia, varias, y aun muchas, formas accidentales distintas. Pero en cuanto a la forma sustancial, sólo puede admitirse una, lo cual implica que toda la perfección esencial de cada sustancia tiene que estar contenida en su forma sustancial correspondiente.

Pues bien, volviendo al caso del hombre, nos encontramos con que su única forma sustancial es a la vez alma y espíritu, alma en cuanto anima o vivifica al cuerpo en el que está encarnada, y espíritu en cuanto trasciende su referencia al cuerpo, y puede por tanto vivir (existir y obrar en sus dimensiones estrictamente espirituales) incluso separada de su propio cuerpo. Y por eso el alma del hombre es inmortal.

Mas con todo y con eso, el hombre no es una sustancia puramente espiritual, que estuviera, durante un período más o menos largo, encerrada en la cárcel de un cuerpo. Nada de eso. El hombre es una sustancia esencialmente corpórea y también esencialmente espiritual, como compuesta que es de una materia prima,

a la que debe su índole corpórea, y de una forma sustancial, el alma humana, alma y espíritu a la vez, a la que debe su índole espiritual. Por eso, está sometido, en primer lugar, al cambio sustancial, que se da en él, concretamente, en el momento de su generación, o sea, al comienzo de su ser como hombre, y en el momento de su muerte, o sea, al final de ese mismo ser humano. Y, en segundo lugar, está también afectado por el hecho de la multiplicidad numérica dentro de la misma especie; porque ciertamente la individuación humana depende en su inicio de su referencia concreta a este cuerpo, o a aquel otro cuerpo.

Por eso también es coherente pensar que el alma humana, separada de su cuerpo tras el trance de la muerte, se encontrará en una situación anómala, y que, pues sigue siendo alma y no sólo espíritu, conservará una cierta referencia a aquel cuerpo en el que ha vivido encarnada, y al que tal vez, ya trasformado, vuelva algún día a recuperar. Mas en este punto la pura Filosofía debe callar.

Pero, todavía dentro de este mismo orden real o natural, el principio hilemórfico admite, o debe tener, otra formulación, referida en este caso, a la materia segunda y a la forma accidental. La citada formulación sería ésta: "En todo ente finito, tanto corpóreo como espiritual, ha de darse una composición de sustancia y accidentes, o de la llamada "materia *in qua*" con sus formas accidentales.

Que la sustancia en general reciba el nombre de materia *in qua* está, desde luego, justificado, puesto que todas las sustancias finitas están sometidas al cambio accidental, como un cuerpo que sufra alteración en alguna de sus cualidades, o un espíritu que cambie de entender una cosa a entender otra. Y como lo que permanece en el cambio sustancial, al que están sometidas las sustancias corpóreas, se denomina materia prima, y también materia *ex qua*, siguiendo un lógico paralelismo, lo que permanece en el cambio accidental puede ser llamado materia segunda y también materia *in qua*. Y lo mismo se ha de decir de la denominación de "formas accidentales" en paralelismo con las "formas sustanciales".

Como ya se vio al hablar de la noción de "bien", en los entes finitos no se da un exacto paralelismo entre los grados del ser y los grados del bien. Y así debe decirse que, en dichos entes, el ser *simpliciter*, es decir, el ser sustancial, no coincide con el bien *simpliciter*, sino con el bien *secundum quid*, mientras que el bien *simpliciter* de dichos entes con lo que coincide es con el ser *secundum quid*, que es el ser accidental. Sólo en el Ser infinito, Dios, que tiene el ser por esencia, coincide el sumo Ser con el sumo Bien.

Pues esa es la razón de la composición hilemórfica, en todos los entes finitos, de una materia segunda, que es la misma sustancia, con las formas accidentales que complementan y perfeccionan dicha sustancia. Y es que ese complemento y perfección de las sustancias finitas tiene necesariamente que colocarse en la línea de sus potencias operativas y sus operaciones, y nunca en la

línea de su ser y de su esencia sustanciales. Como escribe SANTO TOMÁS, "ni en el ángel ni en ninguna otra criatura la facultad o la potencia operativa se identifica con su esencia (...). Por su parte, el acto al cual se compara la potencia operativa es la operación (...). Y no es lo mismo el existir que el entender, ni ninguna otra operación, ni en el ángel ni en cualquier criatura"[1].

Si, pues, cualquier ente finito ha de alcanzar su propia perfección, su bien, en sentido estricto, al que está naturalmente ordenado, es necesario que se dé en él esa composición de sustancia y accidentes, o de materia segunda y formas accidentales.

En cuanto a la forma "extrínseca", tanto ejemplar como intencional, nos ocuparemos de ella más adelante.

3. El principio hilemórfico en el orden lógico y gnoseológico

Pasando ahora al orden lógico y al gnoseológico, vamos a considerar cómo se aplica en ellos este principio de la composición de materia y forma. Por "orden lógico" entendemos aquí "el orden objetivo que la razón humana introduce, al considerarlo, en sus propios actos", y por orden "gnoseológico" entendemos ahora el relativo al conocimiento intelectual humano, sobre todo en su dimensión subjetiva. Y la materia y la forma de que nos vamos a ocupar ahora son, si atendemos a la dimensión objetiva del conocer, la llamada "materia *circa quam*" y una "forma intencional", y si atendemos a la dimensión subjetiva del mismo, la "materia *in qua*", tomada en sentido amplio, y otra "forma intencional".

Por lo demás, y como introducción a todo lo que va a ser expuesto en este apartado, es aconsejable leer la Lección V de la primera parte de esta obra, que trata expresamente de la noción de "objeto", y repasar también la Lección IV de esta segunda parte, donde se trata, con cierta extensión, del conocimiento en general, de las propiedades del conocimiento, y del conocimiento intelectual humano.

Pues bien, en el ámbito del orden lógico objetivo y del conocimiento intelectual humano, podemos formular el principio hilemórfico de esta doble manera: primera, referida a la dimensión objetiva del conocer: "En todo lo entendido por el humano intelecto se da una composición de materia *circa quam* y de forma intencional"; y segunda, correspondiente a la dimensión subjetiva del mismo conocer: "Para todo acto de entender de la facultad intelectiva humana es nece-

---

[1] Tomás de Aquino, *STh* I q54 a3.

sario presuponer en dicha facultad una composición de materia *in qua* y de forma intencional".

a) En el orden lógico

Comencemos por la dimensión objetiva.

Prescindiendo ahora del conocimiento sensitivo (en el que también podría considerarse, pero que nos colocaría fuera del orden lógico, en el que ahora estamos), por lo que hace al conocimiento intelectual humano, es claro que en todo lo entendido se pueden encontrar dos elementos, uno material y otro formal.

En efecto, si consideramos en general el objeto entendido, es conocida la distinción entre el "objeto material" y el "objeto formal", o, de un modo más preciso, la distinción entre el "objeto puramente material" (o la cosa en cuanto cosa), el "objeto formal terminativo o mediato" (o la cosa en cuanto objeto) y el "objeto formal motivo o inmediato" (o el objeto en cuanto objeto). Y adviértase que, incluso en el caso de que se haga esta triple distinción del objeto, no se abandona la dualidad de la composición hilemórfica, puesto que, según distintos puntos de vista, se puede optar por la dualidad "objeto material-objeto formal mediato", o bien "objeto formal mediato-objeto formal inmediato", siendo en los dos casos el primer miembro la materia *circa quam* y el segundo la forma intencional.

Y si del objeto en general pasamos a los términos concretos de cada una de las tres operaciones del conocimiento intelectual humano, a saber, la "simple aprehensión", el "juicio" y el "raciocinio", nos encontraremos también con otras tantas composiciones hilemórficas, que son, por supuesto, composiciones lógicas o de pura razón, y no composiciones reales.

Así, en las meras "nociones", que son el término de las simples aprehensiones, podemos distinguir su materia o contenido, y su forma o simple objetualidad (distinción que se corresponde, según otra terminología más frecuente, con la distinción entre "concepto objetivo" y "concepto formal"). Asimismo, tratándose de nociones complejas, como las definiciones, en las que se da un aspecto genérico o común, y otro diferencial o propio, tenemos que el género hace de materia, y la diferencia específica, de forma.

Y si pasamos a los "enunciados", o términos de los distintos juicios atributivos, también podemos distinguir su materia y su forma, a saber, el sujeto (materia) y el predicado (forma), o bien, según otro punto de vista, sus elementos componentes (sujeto y predicado, materia) y la cópula "es" que los une (forma).

Finalmente, si consideramos los "razonamientos", que son el fruto o resultado de los raciocinios, cabe asimismo distinguir su materia y su forma, o sea, las premisas (materia) y la conclusión (forma), o según otra consideración, los enunciados todos (materia) y la conexión o enlace lógico entre ellos (forma).

Volviendo otra vez al objeto entendido, el dualismo hilemórfico se justifica porque lo entendido es siempre una forma, o una determinación, o un conjunto de determinaciones unificadas; pero dicha forma puede darse de dos maneras: *a*) en su ser real o "natural", como un aspecto o faceta inteligible de cualquier cosa real, y *b*) en su ser "intencional", como objeto inmanente al mismo acto de entender, que, al ser una actividad inmanente, tiene que tener también un término inmanente. Entonces, o bien la dualidad hilemórfica se establece entre la cosa misma (materia) y el aspecto concreto de ella que es en cada caso considerado (forma), o bien se establece entre la forma que se da en la cosa según su ser natural, y que hace entonces de materia *circa quam* y la forma que se da en el intelecto que la conoce, según su ser intencional, que es la forma intencional en sentido propio. Esta segunda consideración es la más ajustada a la índole específica del llamado "orden lógico". Por lo demás, el enlace, en estas dos consideraciones, del elemento material y el elemento formal, en el primer caso está claro, pues la forma no es más que un aspecto de la cosa, que hace de materia, y en el segundo caso se justifica por la propiedad del conocimiento que se denomina "intencionalidad".

Por otro lado esta dualidad hilemórfica que se encuentra siempre en la dimensión objetiva del entender humano, da pié a que, en muchas ocasiones, y hablando concretamente de nociones, se hable del sentido propio o estricto de una expresión, calificándolo de "sentido formal", mientras que el sentido amplio y menos propio de la misma expresión es calificado de "sentido material".

b) En el orden gnoseológico

Pero veamos ahora la otra formulación del principio hilemórfico que se corresponde con el orden gnoseológico o la dimensión subjetiva del entender humano, a saber, la necesidad de que cada acto de entender tenga su origen, no en la facultad intelectiva sola, sino en dicha facultad, pero fecundada por una forma intencional, que recibe el nombre de "especie inteligible impresa".

Comencemos por transcribir aquí un texto de SANTO TOMÁS referente a este asunto. Dice así: "Todo conocimiento se verifica por alguna forma, que es en el cognoscente el principio de su conocimiento. Pero esta forma puede considerarse de dos modos: uno según el ser que tiene en el cognoscente; otro según la referencia que hace a la cosa de la que es semejanza. Pues bien, con arreglo al

primer aspecto, la susodicha forma hace al cognoscente conocer en acto; pero con arreglo al segundo, lo orienta al conocimiento de un cognoscible determinado. Y por ello el modo como se conoce una cosa depende de la índole del cognoscente, en el que se recibe la forma. Aunque no es necesario que la cosa conocida tenga el mismo modo de ser del cognoscente, ni tampoco el mismo modo de la forma que está en el cognoscente como principio de su conocimiento. Y por eso no hay ningún inconveniente en que, mediante formas que se dan de un modo inmaterial en la mente, se conozcan las formas materiales. Sin embargo, esto acontece de manera distinta en la mente humana, que recibe de las cosas el conocimiento, y en la divina y angélica, que no lo reciben de ellas. Pues en la mente que recibe de las cosas la ciencia, las formas existen por cierta acción de las cosas en el alma, y como toda acción es por la forma, por eso las formas que están en nuestra mente se refieren a las cosas que existen fuera del alma, primera y principalmente en cuanto a las formas de ellas"[2].

En este texto queda claro que nuestro intelecto no puede llevar a cabo acto alguno de conocer si no es fecundado por una forma, a saber, por una especie inteligible impresa, y que además dicha forma, por haber sido de algún modo causada por las cosas mismas, lleva de suyo al conocimiento de estas cosas, y precisamente a lo que hay de formal en ellas, o sea, que es, con todo rigor, una "forma intencional".

Pero no es "forma intencional" en el mismo sentido que lo es la forma que hemos descrito más atrás como "objeto formal inmediato"; porque esta última es una forma "conocida", y al mismo tiempo "formada", por la operación del intelecto, mientras que la anteriormente descrita como "especie inteligible impresa", no es conocida, sino principio del conocer. Es la distinción clásica entre la "especie inteligible impresa" y la "especie inteligible expresa", que son realmente distintas, aunque las dos pueden ser llamadas "formas intencionales", porque las dos llevan al conocimiento de algo distinto de sí mismas: la una, la primera, como "determinante cognitivo", anterior al conocimiento, y la otra, la segunda, como "signo natural" de la cosa extramental, y por ello posterior al acto de conocer.

Ahora bien, esa forma intencional en que consiste la especie inteligible impresa debe estar íntimamente unida a la facultad de entender, injertada en ésta a modo de germen fecundante. Por donde dicha facultad de entender ha de comportarse como sujeto receptor, y, por tanto, como materia *in qua*, dándose entonces aquí la composición hilemórfica de la facultad de entender con la especie inteligible impresa. Es verdad que la llamada materia *in qua* ha sido identificada más atrás con la sustancia, que es el sujeto radical de todos sus accidentes; pero es que, a veces, algunos accidentes inhieren en sus respectivas sustancias a tra-

---

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q10 a4.

vés o mediante otros accidentes, como ocurre con las cualidades sensibles, accidentes que inhieren en las sustancias corpóreas a través de otro accidente, la cantidad.

Por lo demás, ya quedó más atrás explicado el modo como son producidas dichas especies inteligibles, y unidas al intelecto cognoscente o imprimidas en él, por la acción conjunta del intelecto agente, como causa principal, y las imágenes sensibles, como causa instrumental.

4. El principio hilemórfico en el orden moral

El principio hilemórfico también tiene una aplicación congruente dentro del orden "moral", es decir, "el orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en los actos de la voluntad". Porque los susodichos actos, en cuanto racionales y libres, están sometidos a los requerimientos del deber moral, requerimientos que, en su misma estructura de imperativos o mandatos, presentan también un elemento material y otro formal.

Ante todo distingamos aquí claramente esos dos planos: el de los mandatos o normas morales que están siempre dirigidos a un agente inteligente y libre, que los vive como siendo requerido por ellos, pero que también puede rechazar, y el plano de los actos voluntarios o libres con los que el susodicho agente responde a aquellos mandatos, bien ajustándose a ellos, bien rechazándolos.

Pues bien, la relación en que se encuentran estos dos planos es la que se establece entre una causa formal extrínseca ejemplar o arquetípica, y una realidad llamada a ajustarse a dicho ejemplar o modelo, aunque a veces dicho ajuste no se cumpla. No es, desde luego, una relación de materia a forma, entendidas ambas como principios intrínsecos y constitutivos de un todo, pues se trata aquí de una forma extrínseca y no intrínseca. Pero nada se opone a que dicha forma extrínseca o ejemplar llegue a conformar, con cierta impronta real, a esa realidad llamada a imitarla, y entonces ya tendríamos en la susodicha realidad una real composición de materia y forma, forma en este caso intrínseca y constitutiva.

Es decir, que en ambos planos, en el de los mandatos y en el de los actos que están llamados a ser regidos por aquéllos, se da, o puede darse, una estructura hilemórfica, que trataremos de esclarecer aquí.

Pues bien, comenzando por los mandatos o imperativos morales, se da sin duda en ellos una composición hilemórfica, desde los más generales o amplios hasta los más determinados y concretos. En efecto, la dimensión formal la tienen todos en la medida en que son "imperativos categóricos" o mandatos abso-

lutos, es decir, que obligan absolutamente, y no de forma hipotética o condicional, mientras que la dimensión material la tienen también todos, porque todos los mandatos (y todas las prohibiciones) mandan (o prohiben) algo.

KANT trató de demostrar el carácter exclusivamente formal de los imperativos morales, pero sin éxito, puesto que las mismas formulaciones que él propuso para el llamado "imperativo categórico" tienen algún contenido o materia. Es verdad que cuanto más general es un imperativo, menos materia contiene, al menos explícitamente, pero es necesario que contenga siempre alguna, porque si no, no mandaría nada, y entonces no sería imperativo.

Entre las distintas formulaciones del principio del bien, contenidas en la Lección VIII, ya hicimos referencia al primer principio del orden moral, a saber: "Haz el bien y evita el mal". Es tan general dicho principio que puede alguien pensar que carece de toda materia, o que en él se contiene sólo la pura forma del deber moral, pero no es así, puesto que en él se manda "hacer el bien", y concretamente el "bien humano", que es el bien moral, a la par que se prohibe "hacer el mal", es decir, el "mal humano", o mal moral.

Por referirnos a otro ejemplo, también podría proponerse, como imperativo puramente formal, el formulado por SAN AGUSTÍN del siguiente modo: "Ama y haz lo que quieras". Pero tampoco carece de toda materia, puesto que "amar es querer el bien para alguien", y, en consecuencia, algo se manda y algo se prohibe en dicho imperativo, a saber, procurar el verdadero bien para nuestros semejantes, y evitar, en cuanto esté en nuestra mano, el verdadero mal de los otros.

Por supuesto que, contenidos implícitamente en esos imperativos morales tan amplios, subsumidos en ellos, hay otros muchos imperativos más determinados, que se formulan al explicitar o determinar más la materia de los mismos. Sin embargo, conservan también, en su forma, el carácter de imperativos absolutos, pues todos los mandatos morales lo son; y conservan ese carácter y esa forma en dependencia precisamente del primer imperativo, que manda absolutamente hacer el bien y evitar el mal.

Pues bien, ese cortejo de imperativos o normas morales, todos ellos con su forma y con su materia, constituye la causa ejemplar, a la que están llamados a ajustarse todos los actos humanos libres. Causa ejemplar que en este caso influye como un requerimiento absoluto dirigido a los agentes inteligentes y libres, que, como tales, pueden ajustar fielmente su conducta a aquellas normas, o ajustarla sólo en parte, o no ajustarla en nada o en casi nada.

Con lo cual pasamos ya al segundo plano de los dos antes señalados, a saber, el plano de la conducta humana, o de los actos voluntarios, que constituyen la materia que debe conformarse o ajustarse a aquella causa ejemplar, o a "aquel orden que la razón humana trata de introducir en los actos de la voluntad".

Porque esos actos voluntarios, para ser también actos "morales" en sentido positivo, es decir, moralmente buenos, es preciso que constituyan también otro todo hilemórfico, cuya "materia" son, sin más, los susodichos actos humanos libres, en su ser natural o psicológico, y cuya "forma" es la conformidad o ajustamiento a las normas morales, que en ellos, en los susodichos actos, es ahora algo intrínseco y constitutivo: es la huella, la impronta, la participación de las normas morales en la conducta concreta de cada hombre.

Y ahora es necesario indicar de qué modo llega a producirse esa síntesis de los actos humanos, como materia, con la moralidad participada, como forma, en la concreta conducta de cada hombre. Esa síntesis se logra a través del juicio de la conciencia moral enriquecida con la virtud de la prudencia, o de un modo más breve, a través del "juicio prudencial".

El juicio prudencial es también un imperativo moral, pero enteramente particular y adaptado a todas las circunstancias que concurren en cada acto humano concreto. Por ello, si haciendo un recto uso de su libertad, un hombre cualquiera, realiza o concreta de modo efectivo, en este o en aquel acto libre, ese dictamen que, para cada caso, formula la conciencia moral, la acción que así resulta es constitutivamente un acto moralmente bueno, un acto en el que se sintetizan, en unidad hilemórfica, la materia de este acto concreto con la forma de su moralidad.

5. El principio hilemórfico en el orden artificial

Pasando ahora al orden artificial, nos encontramos que también en él, y con toda propiedad, se realiza el principio hilemórfico. Dicho orden, que contiene tanto las producciones "artísticas" como las "técnicas", es "el orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores". Aunque también se pueden incluir en ese orden los "artefactos mentales", o los productos de la "mentefactura", como lo son los cálculos de la Aritmética, o las construcciones de la Lógica, de la Gramática, de la Retórica y de la Poética.

También en el orden de los artefactos humanos tiene una especial relevancia la "causa ejemplar", que es una de las modalidades de la "forma extrínseca". Pero esto no quita para que, en dichos artefactos, se cumpla claramente el principio hilemórfico, dado que, en todos ellos, se da un elemento material y otro formal, como principios intrínsecos y constitutivos.

Comencemos por examinar los artefactos exteriores, los que se denominan, en general, artefactos de la "manufactura". En ellos, indudablemente se da una materia y una forma. La "materia", por lo general, es una sustancia corpórea cualquiera, que el hombre encuentra tal cual en la Naturaleza, y a la que el pro-

pio hombre le agrega, en virtud de su actividad productiva, una nueva "forma" de carácter accidental, que a veces se reduce a un nuevo "orden" entre las partes cuantitativas de la susodicha sustancia.

Esta es la manera más elemental de producir, por parte del hombre, algún artefacto externo, ya artístico, ya técnico. Pero hay también otros procesos bastante más complejos, sobre todo en el campo de la técnica contemporánea, en los que la nueva "forma" que el hombre agrega, o aporta, a la realidad natural no es una forma meramente accidental, sino sustancial. Pero claro es que, en estos casos, no se trata de una aportación directa e inmediata de la actividad productiva humana, sino de una acción compleja y concertada de otros varios agentes naturales, que son convenientemente aplicados, por el hombre, a dicha tarea.

De un modo general puede, pues, decirse que todo "artefacto humano externo" consta de una "materia", que es siempre "una sustancia corpórea" precedente (ya sea que se encuentre como tal en la Naturaleza, ya sea que previamente sea preparada por la acción de otros agentes naturales dirigidos por el hombre) y de una nueva "forma accidental" (acaso sólo un nuevo "orden"), que el hombre aporta con su actividad productiva.

En cuanto a los "artefactos internos", hay que decir que la "materia" de que constan no es física, sino mental (como imágenes, nociones, enunciados, etc.), y que la "forma", también mental, que los configura es siempre una nueva ordenación u organización de la susodicha materia.

En cuanto a la forma extrínseca, o causa ejemplar de todos los artefactos humanos, tanto externos como internos, consiste, fundamentalmente, en una regla o "norma de construcción", que se presenta como un imperativo hipotético o condicional, y que es cumplido por la actividad productiva del hombre, dentro o fuera de él, a través de un juicio concreto, de índole práctico-productiva, que procede de una a modo de "prudencia artística o técnica", que puede denominarse "inspiración".

XIII

EL PRINCIPIO DEL ORDEN

1. Preámbulo

En esta última Lección, y a modo de recapitulación de todo lo dicho hasta aquí acerca de los principios gnoseológicos, vamos a tratar del Principio del Orden, y de sus amplísimas aplicaciones, que resumiremos en sus líneas generales.

Por de pronto digamos que el Principio del Orden, basado naturalmente en la misma noción del "orden", estudiada en la Lección VIII de la primera parte de esta obra, puede formularse del siguiente modo: "Lo inferior está subordinado a lo superior"; o también: "Lo inferior depende de lo superior y a él se ordena". En SANTO TOMÁS es frecuente verlo utilizado bajo esta escueta fórmula: *inferius propter superius.*

Es evidente que dicho principio no es más que una explicitación de la noción de "orden", que entraña de suyo una pluralidad de seres relacionados entre sí y en dependencia, todos ellos, de uno primero al que se acercan, o del que participan, según una gradación. Por lo cual hay siempre una escala o jerarquía entre los seres ordenados, y uno máximo, que ocupa el lugar más elevado de esa jerarquía. Y eso mismo es lo que indica el susodicho principio, al reconocer la primacía de lo superior respecto de lo inferior.

Pues bien, en lo que sigue iremos considerando algunas de las concretas aplicaciones de dicho principio. No podremos, en efecto, considerarlas todas, pero sí las principales,

2. Las criaturas todas son dependientes y están ordenadas al Creador

Esta es, sin duda, la primera y más radical aplicación del principio del orden. Se trata, por supuesto, de considerar el conjunto íntegro formado por la totalidad de los seres del Universo. En ese conjunto, si la consideración es enteramente radical, no hay más que dos miembros, a saber: el Ser por esencia, y los seres

por participación, el Ser infinito y los seres finitos, el Ser simplicísimo y los seres compuestos, el Ser perfectísimo y los seres imperfectos, etc.; en resumidas cuentas, el Creador y las criaturas.

Y entre esos dos miembros tenemos las siguientes relaciones de causalidad: la de la causalidad eficiente, la de la causalidad ejemplar y la de la causalidad final. Dios, en efecto, es la Causa Eficiente Primera de todo cuanto existe fuera de El, y es también la Causa Ejemplar Suprema de todas las esencias de los seres creados, y la Causa Final Ultima de todas las acciones y movimientos de todo cuanto actúa y se mueve fuera de Dios.

Por tanto, el conjunto entero de los seres creados está subordinado al Creador, esto es, depende enteramente de El en virtud de la creación divina a partir de la nada absoluta, y también de la conservación, por parte de Dios, de todo lo creado, y finalmente del gobierno divino. Y, rimando con esa dependencia, el mundo entero está ordenado a Dios como a su Ejemplar supremo, y a su Fin último.

En consecuencia, resulta falso cualquier sistema filosófico que proponga la equiparación del mundo con Dios, o que los identifique, como hace el panteísmo, y también, por supuesto, resulta inadmisible el ateísmo, que niega la existencia de Dios, y proclama, en consecuencia, que el ser más elevado es precisamente el hombre (humanismo ateo).

De aquí también resulta que es completamente infundado y falso cualquier sistema moral que no reconozca la primacía de la Ley de Dios sobre las leyes de los hombres, y que proclame la autosuficiencia y la autonomía de la actividad humana libre, es decir, su no subordinación respecto a los mandatos divinos.

3. Las cosas están subordinadas a las personas

Pasando ahora al orden existente entre los mismos seres creados, hay que comenzar por distinguir, dentro de ellos, las "cosas", las meras cosas, de las "personas". Lo que caracteriza a estas últimas es la espiritualidad. Una persona es una sustancia individual de naturaleza espiritual. En cambio, las cosas son, antes que nada, las sustancias corpóreas, y en segundo lugar, los accidentes de cualesquiera sustancias.

Ahora bien, entre las sustancias puramente espirituales –los ángeles–, y las sustancias corpóreas que carecen de toda espiritualidad –los cuerpos inorgánicos, las plantas y los animales irracionales–, están las "personas humanas", que son, a la vez, corporales y espirituales. Ocupan el lugar más elevado entre las sustancias corpóreas vivientes o animadas, puesto que en ellas, el alma, o prin-

cipio intrínseco de vida, es, a la vez que alma, también espíritu. Y es por esta razón por la que, desde bien antiguo, las personas humanas son concebidas como "microcosmos", mundos en miniatura.

Con estas aclaraciones resulta manifiesto que las "cosas", en el sentido indicado, están de hecho subordinadas a las "personas", tienen una menor categoría ontológica que las personas, y están efectivamente sometidas a ellas. No es posible establecer aquí una relación de dependencia en el ser, o una dependencia de originación, porque no son las personas las causantes o productoras de las cosas "naturales", sino sólo de las "artificiales" y exclusivamente en lo que tienen de "artificiales". Pero, en el orden de la perfección, y en el de la finalidad, es patente que las cosas ocupan un lugar inferior al de las personas; están por debajo de ellas en la escala de los seres, esto es, las cosas están subordinadas a las personas.

Pero no sólo existe una subordinación "de hecho", es decir, una subordinación en "el ser", sino que también debe darse un sometimiento "de derecho" de las cosas a las personas, o sea, una subordinación en "el deber ser". Porque una de las capacidades que las personas (concretamente las "personas humanas") tienen, en virtud de su innata libertad, es la de trastocar este orden, y poner las personas al servicio de las cosas, o también el tratar a las personas como si fueran cosas. En el caso de las personas humanas ello es claramente explicable por cuanto las personas humanas participan también, de algún modo, de la naturaleza de las cosas, son cosas en parte.

Con esta aplicación del principio del orden se justifica la defensa de la "dignidad" de la persona humana, dignidad, ante todo, en el plano ontológico, pero que debe luego traducirse, dentro del plano moral, en la estimación y el respeto con los que debe ser tratada toda persona humana, excluyendo radicalmente cualquier explotación del hombre por el hombre.

Por lo demás, de esta subordinación, de hecho y de derecho, de las cosas a las personas, se desprenden otras consecuencias de más largo alcance, en otras dimensiones de las cosas y de las personas, que examinaremos a continuación.

4. En el hombre, el cuerpo está sometido al alma y subordinado a ella

Una primera consecuencia de la subordinación de las cosas a las personas se puede encontrar, dentro de la misma persona humana, en las relaciones del cuerpo humano con el alma humana. Puesto que el cuerpo, que es una cosa, está y debe estar ordenado al alma, y no a la inversa.

Frente esta tesis parecen colocarse algunos antropólogos contemporáneos que presentan la aparición de la inteligencia en el hombre como un remedio encesario a las deficiencias biológicas de la especie "homo". Sin la inteligencia, la especie humana no hubiera podido sobrevivir, y, por ello, como servicio necesario al cuerpo, le ha tenido que ser dada, o mejor, ha tenido que surgir en dicho cuerpo, la inteligencia. Pero, al concebir así la unión del cuerpo humano con su alma racional, se niega el principio de que lo inferior debe estar subordinado a lo superior.

Por contra, en el pensamiento de SANTO TOMÁS, la subordinación del cuerpo humano al alma espiritual o racional, es defendida con toda decisión. Véase este texto, algo extenso, pero altamente significativo a este respecto:

> "El alma no está subordinada al cuerpo, sino, a la inversa, el cuerpo al alma, puesto que el alma es superior al cuerpo (...). En efecto, el alma humana, como la última que es en el orden de las sustancias intelectivas, participa de un modo ínfimo y muy débil de la luz intelectual o de la naturaleza intelectiva. En el primer inteligente, o sea, Dios, la naturaleza intelectual es tan potente que por una sola forma, a saber, su propia esencia, entiende todas las cosas. Pero las sustancias intelectuales inferiores necesitan muchas especies o formas inteligibles, y cuanto más elevada es una sustancia intelectiva tanto menos formas necesita y tanta mayor potencia tiene para entender todas las cosas con pocas formas.
>
> Por eso, si una sustancia intelectual inferior tuviera formas tan universales como la superior, al carecer de la potencia intelectiva necesaria, su ciencia permanecería incompleta, pues conocería las cosas sólo en universal, y no podría extraer del conocimiento de aquellas pocas formas el conocimiento de cada una de las cosas en singular. Y así el alma humana, que es la ínfima de las sustancias intelectuales, si recibiera sus formas con la misma abstracción y universalidad que las sustancias separadas, como tiene una potencia intelectual mínima, tendría un conocimiento imperfectísimo, pues sólo conocería las cosas en universal y confusamente.
>
> Y por eso, a fin de que su conocimiento sea más perfecto, es necesario que recoja de cada una de las cosas el conocimiento de la verdad, con ayuda empero del intelecto agente, necesario para que las formas se reciban en el alma de modo más alto que están en la materia. Por consiguiente, para la perfección de la operación intelectual fue necesario que el alma se uniera al cuerpo"[1].

Una consecuencia de esta subordinación del cuerpo al alma es también la subordinación del conocimiento sensitivo al intelectual, y de las apeticiones

---

[1] Tomás de Aquino, *De An* a15.

sensibles a las voliciones, y, antes todavía, la subordinación de las facultades sensitivas a las facultades intelectivas.

En este asunto hemos de atenernos, sobre todo, a la cuestión setenta y siete de la primera parte de la *Suma teológica*, y especialmente a su artículo cuarto, que se titula así: "Si existe un orden entre las potencias del alma". Lo reproduciremos en su parte central. Dice así:

> "Como quiera que el alma es una, y sus potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden, es necesario que entre las potencias del alma exista un orden. Y es triple el orden entre ellas: dos si se atiende a la dependencia de una potencia respecto de otra, y el tercero si se atiende a los objetos.
>
> En cuanto a la dependencia, en efecto, hay dos órdenes: el orden de la naturaleza, según el cual lo más perfecto precede a lo menos perfecto, y el orden de la generación y del tiempo, según el cual, a la inversa, lo imperfecto precede a lo perfecto.
>
> Así, en el primer caso, las potencias intelectivas preceden a las sensitivas, y por ello las dirigen y mandan, e igualmente las potencias sensitivas preceden a las nutritivas. Y en el segundo caso, a la inversa, las potencias nutritivas preceden, en el orden de la generación, a las sensitivas, preparando el cuerpo para las acciones de éstas, e igualmente las potencias sensitivas preceden a la intelectivas.
>
> Pero, según el orden de los objetos, se da también una precedencia entre las potencias sensitivas, y así primero es la vista, después el oído y después el olfato"[2].

Así, pues, el orden según la naturaleza, que es el orden según la perfección, reclama que las potencias nutritivas se subordinen a las sensitivas, y que las sensitivas se subordinen a las intelectivas. Y esta subordinación es de tal índole que en aquellos seres en los que, sin ser inteligencias puras, tienen, sin embargo, inteligencia, todo lo demás que hay en ellos está al servicio de la inteligencia. Ese es el caso del hombre, y, en consecuencia, en él, todo lo biológico está al servicio de la inteligencia, y no al revés, y todo lo sensitivo también está al servicio de lo intelectivo, a saber, los sentidos externos al servicio de los internos y, en último término, de la inteligencia, y los sentidos internos al servicio inmediato de la inteligencia.

Y es por esa ordenación que también debe decirse que todo en el hombre depende de la inteligencia, y que por ello, como enseña también SANTO TOMÁS[3], las potencias inferiores proceden del alma a través de las potencias supe-

---

[2] Tomás de Aquino, *STh* I q77 a4.

[3] Tomás de Aquino, *STh* I q77 a7.

riores, o sea, que lo primero que emana del alma es la potencia de entender, y, a partir de ella, emanan los sentidos internos, y a través de éstos, los externos.

Y por lo que hace a los apetitos elícitos, es decir, los que son conformados por otros tantos conocimientos, es también manifiesto que la voluntad nace de la inteligencia, y los apetitos sensitivos, de los sentidos, tanto externos como internos, sobre todo de estos últimos.

Y esta tesis de armonización de lo intelectivo, lo sensitivo y lo biológico, es contraria tanto al racionalismo, que deprime y hasta elimina en el hombre todo lo que hay en él, además de la razón, como al empirismo y al materialismo, que consideran a lo intelectivo como una degradación de lo sensitivo, y al espíritu como un epifenómeno de la materia.

5. Los accidentes dependen de la sustancia y se subordinan a ella

Otra aplicación del principio del orden es la que establece la subordinación de los accidentes, que sólo son entes *secundum quid*, respecto de sus respectivas sustancias, que son entes *simpliciter*. Y ello, aunque se conceda que los accidentes son actualizaciones de sus respectivas sustancias, y se reconozca, además, que, en general, el acto, como sinónimo de perfección, es superior a la potencia, que es sinónimo de capacidad de perfección.

Porque para comparar el acto con la potencia a fin de establecer la superioridad de aquél sobre ésta, es necesario que estén en el mismo género. Y es claro que la sustancia y sus accidentes no están en el mismo género.

La tesis susodicha es claramente defendida por SANTO TOMÁS en el siguiente texto:

"La forma sustancial y la accidental convienen en parte y en parte difieren. Convienen en que las dos son actos, y con arreglo a cada una de ellas algo está en acto de cierta manera. Difieren en dos cosas. Primero, porque la forma sustancial hace ser en absoluto, y su sujeto está sólo en potencia; pero la forma accidental no hace ser en absoluto, sino ser tal, o tanto, o comportarse de algún modo, y su sujeto es ya un ente en acto. De donde se desprende que la actualidad se encuentra antes en la forma sustancial que en su sujeto. Y como lo primero es la causa dentro de cada género, la forma sustancial causa el ser en acto en su sujeto. Mas, por el contrario, la actualidad se encuentra antes en su sujeto que en la forma accidental; de donde la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad de su sujeto; de tal modo que el sujeto, en cuanto está en potencia, es receptivo de la forma accidental, pero en cuanto está en acto, es productivo de ella. Y digo esto refiriéndome a

los accidentes propios, pues respecto de los accidentes extrínsecos el sujeto es sólo receptivo, mientras que el que produce tal accidente es el agente exterior. En segundo lugar, difieren la forma sustancial de la accidental, porque, como lo menos principal se ordena a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial, pero a la inversa, la forma accidental está ordenada a la perfección del sujeto"[4].

De modo que, aunque sustancia y accidente sean los dos actos, el acto sustancial es mucho más elevado o perfecto que el acto accidental, y por eso es el accidente el que depende de la sustancia y a ella se subordina, y no al revés. Es verdad, que también la sustancia tiene algo de potencialidad por relación al accidente, pero siendo su actualidad mucho más perfecta que la del accidente, es éste el que se subordina a aquélla. Se subordina y depende de ella. Porque la sustancia es, por modo de emanación, la causa eficiente o activa de sus accidentes, y es además, claramente, la causa final de los mismos, pues todos los accidentes propios se ordenan a la perfección o compleción de la sustancia; y finalmente la sustancia es causa material de todos sus accidentes, pues se reciben o sustentan en ella, como *materia in qua*.

6. El orden entre las cuatro causas y dentro de cada una

El orden en las causas debe considerarse, primero, dentro de cada uno de los cuatro géneros distintos de causalidad, a saber, la eficiente, la final, la formal y la material, y después, comparando entre sí dichos cuatro géneros. Comenzaremos por lo primero, mostrando que, en cada género de causalidad, existe un orden o subordinación de lo menos perfecto a lo más perfecto.

Así, por lo que se refiere a la "causa eficiente", tenemos, en primer lugar, a la "Causa Primera", y, posteriormente, a todas las "causas segundas". Mas, dentro de estas últimas, todavía hay que distinguir, en cada caso, a la "causa principal", que tiene la primacía, respecto de la causa o "causas instrumentales", que sólo pueden obrar por la virtud que les comunica la causa principal. En esta línea de la causalidad eficiente, la subordinación entre las distintas causas es de estricta "dependencia", o sea, que las causas inferiores dependen siempre (al menos en el ejercicio de su causalidad, y, a veces, también en su mismo ser) de la causa o causas superiores.

Por lo que atañe a la "causa final", en primer lugar, tenemos al "Fin Último", tanto objetivo como subjetivo, y, en segundo lugar, a los "fines intermedios", tanto objetivos como subjetivos, y tanto remotos como próximos; final-

---

[4] Tomás de Aquino, *STh* I q77 a6.

mente, en último lugar, tenemos a los "medios". Y aquí la subordinación es justamente de "finalidad", o sea, que los fines intermedios están "finalizados", es decir, atraídos, por el Fin Último, e igualmente los medios están finalizados por el fin o fines a que, en cada caso, se ordenan. Si es verdad que el fin no justifica a los medios (en cuanto al valor moral de los mismos), sin embargo, sí que los determina o configura, pues los medios son siempre medios "para" un fin.

En lo que se refiere a la "causa formal", hay que considerar, ante todo y por lo que se refiere a la "causa formal extrínseca", a la "Causa Ejemplar Suprema", que es Dios, y que mira a las "cosas naturales" en toda su amplitud, y después, y a grandísima distancia, a las "causas ejemplares" de los artífices humanos, que miran a las "cosas artificiales". Y en cuanto a la "causa formal intrínseca", primero tenemos a las "formas sustanciales", y después, a las "formas accidentales". Pues bien, las formas naturales sustanciales (juntamente con las formas accidentales a ellas inherentes) están subordinadas a las "ideas creadoras divinas", todas las cuales se encuentran reunidas en la Esencia de Dios e identificadas con Ella, puesto que la Causa Ejemplar Suprema no es más que la misma Esencia de Dios en cuanto imitable *ad extra*. Y las formas artificiales (que propiamente son siempre accidentales) están, por su parte, subordinadas a las ideas ejemplares de los artífices humanos que las producen. Y aquí, en estas dos subordinaciones, el orden al que se atiende es el de "imitación": la forma extrínseca o ejemplar es, en cada caso, el "modelo", mientras que la forma intrínseca es la "copia".

Por otro lado tenemos la subordinación de las formas accidentales a las formas sustanciales en las que inhieren, y esta subordinación es, como ya hemos visto, triple: como la del efecto, a la causa eficiente que lo produce; como la del medio, al fin al que se dirige, y como la de la forma, a la materia *in qua*, en la que se sustenta.

Finalmente, en lo concerniente a la "causa material" hay también un orden entre la "materia primera", la "materia segunda" y la "materia objetiva"; orden que ya quedó estudiado a lo largo de la Lección XX de la primera parte de esta obra, a la que simplemente podemos ahora remitimos.

Mas aparte de esos órdenes, o subordinaciones, dentro de cada género de causalidad, también podemos y debemos atender a otro orden o subordinación entre las distintas formas de causalidad; orden que puede sintetizarse en el conocido aforismo escolástico que dice así: "las causas son causas entre sí en distinto género de causalidad". Es decir, que la causa final es causa de la causa eficiente, y, por su parte, la causa eficiente es causa de la causa final; e igualmente la causa formal es causa de la causa material, y, a su vez, la causa material es causa de la causa formal. Pero todo ello en distinto género de causalidad, porque si la causa eficiente es causa de la causa final lo es justamente en el género de la causalidad eficiente, y no en el de la causalidad final; e igualmente si

la causa final es causa de la causa eficiente lo es precisamente en el género de la causalidad final, y no en el de la causalidad eficiente. Y lo mismo hay que decir cuando se comparan entre sí la causa material y la causa formal.

Y finalmente, aparte de estas dos correlaciones: del agente con el fin y del fin con el agente, por un lado, y de la materia con la forma y de la forma con la materia, por otro, hay también una correlación y subordinación de las cuatro causas entre sí, y ello de suerte que la causa final es la que lleva la primacía absoluta, precisamente en el orden de la causalidad. Acerca de este punto dice SANTO TOMÁS lo siguiente: "El fin es la causa de la causalidad del agente, pues hace que el agente sea agente; e igualmente hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, dado que la materia no recibe la forma sino por el fin, y la forma no perfecciona a la materia sino por el fin. De donde hay que decir que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad de todas las causas"[5].

Para entender correctamente esa primacía de la causa final sobre todas las otras causas es preciso distinguir, aunque sólo sea mentalmente, entre el ser y la causalidad en cada una de las causas. Y así podemos entender que la causa eficiente es causa del ser de la causa final, o sea, de que exista el fin, pero no es causa de la causalidad de la causa final, o sea, de que el fin sea fin. E inversamente la causa final es causa de la causalidad del agente, o de que el agente sea agente, pero no es causa del ser del agente o de que el agente exista. A su vez, la materia es causa de la recepción pasiva de la forma, pero no de que la forma sea forma, o de que la forma informe, y, por su parte, la forma es causa de la información de la materia, pero no del ser pasivo (o de la recepción pasiva) de la materia. Mas si por un momento prescindimos del ser de cada una de las causas, y consideramos solamente la causalidad propia de cada una de ellas, entonces nos aparece claro que, en ese orden de la causalidad, la causa de todas las causas es precisamente el fin. Puesto que el fin, en tanto que tal, es la causa de que el agente sea agente, y actúe así sobre la materia, de suerte que llegue a recibir la forma. Esa forma que la materia recibe es el efecto que el agente, en virtud de su propia causalidad, hace surgir de la potencialidad de la materia, pero es asimismo el fin "en la ejecución" que el fin "en la intención" ha determinado previamente en el agente. Por eso se puede decir que el agente es agente por el fin, y también por el fin la materia es materia, o recibe la forma, y la forma es forma, o informa a la materia.

Y como lo primero en cada género es lo más perfecto dentro de ese género, si instalados en el género de la causalidad entendida en toda su amplitud, lo primero que encontramos en ella es la causalidad propia del fin, se sigue de aquí que la causalidad final es lo más perfecto en todo el orden de la causalidad, y,

---

[5] Tomás de Aquino, *De Princ Nat* c4.

en consecuencia, que todas las otras causas se subordinan a la causalidad final. Esta es, pues, la más radical aplicación del principio del orden al amplio campo de la causalidad: que el fin es la primera de todas las causas, o que todas las otras causas se subordinan a la causa final.

7. El orden entre los cuatro órdenes

En este punto hay que comenzar por reiterar lo que ya quedó expuesto en la Lección VIII (apartados 2 y 3) de la primera parte de esta obra. De los cuatro tipos fundamentales de orden que allí se señalan, el primero –el real o natural– tiene una omnímoda amplitud, pues se extiende a todo el ámbito del ser real, que abarca desde Dios hasta cualquier realidad creada. Pero los otros tres órdenes –el lógico, el moral y el artificial– se circunscriben al ámbito de la actividad humana, ya sea puramente especulativa (*theoria*), ya práctico-activa (*paraxis*), ya práctico-productiva (*poiesis*).

Pues bien, respecto del orden lógico humano, hay que decir que dicho orden alcanza la perfección que le es propia cuando se ajusta, o mejor dicho, se adecúa, al orden real en toda su amplitud. Y desde este punto de vista está claro que el orden lógico humano se ordena o se subordina al orden real, puesto que la verdad que el hombre puede alcanzar está medida por la realidad y es, de algún modo, causada por ésta. Pero esto no quiere decir que, en términos absolutos, o dentro del orden lógico universal, el ser sea más perfecto que la verdad. De hecho, en la cima del ser, en Dios, la realidad y la verdad se identifican, y, por tanto, no se puede hablar en El de una subordinación de la verdad a la realidad.

En cambio, en los seres creados se puede y se debe distinguir entre la verdad ontológica, que no es propiamente verdad, sino mera inteligibilidad, no distinta del propio ser, y la verdad lógica, que entraña el conocimiento intelectual, y la adecuación de lo entendido en cada caso con la realidad. Esta verdad lógica se da en todos los seres espirituales, con mayor o menor perfección, pero siempre como distinta de su verdad ontológica, a la cual dicha verdad lógica tiene que adaptarse. Es cierto que, según la opinión de SANTO TOMÁS, no todos los seres espirituales están constreñidos a recibir su saber de las mismas cosas conocidas, dependiendo causalmente de ellas para la adquisición de dicho saber, sino que esto es condición propia del hombre, ser espiritual y corporal a la vez. Los espíritus puros, en cambio, pueden poseer dicho conocimiento de modo innato. Pero lo que sí es común a todos los espíritus creados es que su verdad comporta ajustarse o adecuarse a las cosas conocidas, o a la verdad ontológica, y que, por tanto, el orden lógico creado está subordinado al orden real.

Y otro tanto hay que decir, al menos en sus líneas generales, del orden moral, o sea, que su perfección propia se logra cuando los actos morales, que constituyen la materia de dicho orden, se ajustan o se acomodan, en último término, a las "inclinaciones naturales" del hombre. Y decimos "en último término" porque no es de manera inmediata, sino a través de la mediación de los "imperativos morales", como los actos humanos se ajustan a aquellas inclinaciones naturales.

Es lo que enseña SANTO TOMÁS en este conocido texto: "Comoquiera que el bien tiene índole de fin, y el mal la índole de lo contrario de éste, resulta que todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como buenas y, consiguientemente, como habiendo de ser procuradas mediante alguna operación, y sus contrarias como malas y que se han de evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural siga al orden de las inclinaciones naturales"[6].

Por tanto, no es que los "bienes naturales" a los que tienden las inclinaciones naturales del hombre, se identifiquen, sin más, con los "bienes morales", puesto que a los bienes naturales tendemos de modo necesario, mientras que a los bienes morales lo hacemos de modo libre; pero sí que existe, tiene que existir, una cierta congruencia entre los bienes morales, preceptuados por los imperativos de la recta razón, y los bienes naturales, a los que tienden nuestras inclinaciones naturales. Y por ello, obrar moralmente bien consiste en llevar a cabo aquellas acciones humanas, preceptuadas por la recta razón (o por los imperativos morales), mediante las cuales nuestra vida propiamente humana, racional y libre, se configura de una manera acorde con las exigencias más hondas y radicales de nuestra propia naturaleza. O sea, que vivir moralmente bien consiste, de modo inmediato, en vivir *secundum rationem*, y, de modo mediato, en vivir *secundum naturam.*

En cuanto al orden artificial también ha de constituirse en referencia al orden natural, y ello de una doble manera: primero, ajustándose a la índole propia de las cosas corpóreas de las que ha de servirse el hombre para la construcción de sus artefactos externos, y segundo, ajustándose asimismo a la propia índole del ser humano, y a las leyes morales del mismo, puesto que ellas expresan los verdaderos bienes humanos, y lo artificial se ha de ordenar a lo humano, como todas las cosas se han de ordenar a las personas. SANTO TOMÁS lo dice con suficiente claridad: "Usamos de todos los artefactos como de cosas ordenadas a nosotros; pues nosotros somos, en cierto modo, el fin de todas las obras artificiales"[7].

---

6 Tomás de Aquino, *STh* I-II q94 a2.

7 Tomás de Aquino, *In Phys* II lect4 n349.

Y que el orden artificial se ajuste de hecho a las cosas materiales tampoco puede llevarse a cabo sin una mediación, a saber, la mediación del conocimiento de la naturaleza de dichas cosas y de sus leyes, que nos proporciona la ciencia; de suerte que también aquí se ve implicado el orden lógico. Y es que estos tres órdenes, el lógico, o de la "theoría", el moral, o de la "praxis", y el artificial, o de la "poiesis", están en íntima relación, aunque la primacía absoluta haya de concederse al orden moral. Por lo demás, dicha primacía del orden moral se fundamenta en el propio hombre, que es la sustancia a la que todas sus operaciones, que son accidentes, deben servir. Porque el bien absoluto del hombre, o sea, lo que hace al hombre bueno en absoluto, es precisamente el bien moral.

Detengámonos en este último punto. De los tres dinamismos (la theoría, la praxis y la poiesis) que se encuentran en el hombre, es evidente que la primacía hay que ponerla en la praxis. La theoría, en cuanto artificio urdido por la razón para alcanzar en cada caso la verdad teórica, depende claramente, si no en su especificación, sí en su ejercicio, del querer de la voluntad: razonamos, porque queremos razonar, y nos ponemos a ello por impulso de nuestra libre voluntad. Y lo mismo la poiesis. Si producimos algo, si llevamos a cabo alguna actividad productiva de artefactos externos, es porque libremente lo decidimos y lo ejecutamos. La especificación de dicha actividad productiva debe hacerse, por supuesto, atendiendo a la utilidad o a la eficacia, pero el ejercicio de la misma sólo depende de nuestro libre querer. Este es el sentido que debe darse a la tesis de la primacía absoluta de la praxis sobre la teoría y la poiesis. Lo que equivale a decir que el orden moral debe regir, en la dimensión del ejercicio, el orden lógico, y el orden artificial.

En el orden moral existe un primer principio del orden práctico que dice así: "hay que hacer el bien y hay que evitar el mal"; el bien, por supuesto, moral, y el mal asimismo moral. Pero este primer principio no podría ser descubierto y ser imperado por la razón si ésta no actuara en íntima conexión con la voluntad y su inclinación al bien. Sin esa experiencia, sin esa vivencia, de la inclinación al bien, ni la razón podría verdaderamente hacerse cargo de la noción de bien, ni menos aún dirigir y preceptuar eficazmente en relación al bien los actos de la voluntad. Y, por otra parte, la misma voluntad no se inclinaría al bien si previamente no estuviera inclinada al bien la misma naturaleza humana. En suma, son las inclinaciones naturales del hombre las que determinan, de un modo radical, tanto la forma como el contenido de ese primer precepto del orden moral. Y en la unidad del bien humano podemos descubrir una doble dimensión, una objetiva y otra subjetiva. La objetiva es la "felicidad", que abarca y comprende, como integrantes esenciales, o como medios necesarios, todos los otros bienes a los que el hombre está naturalmente inclinado. Y la dimensión subjetiva es el "bien propio" del mismo sujeto volente, pues la felicidad se quiere, ante todo, para sí.

De donde también resultan otros dos principios prácticos que rigen, en concreto, los otros dos dinamismos del ser humano, la theoría y la poiesis. Para la theoría, en efecto, rige el principio de que "todos los hombres desean por naturaleza saber"[8], es decir, conocer la verdad. Y para la poiesis rige el principio de que "el hombre no tiende sólo a vivir, sino a vivir bien"[9], es decir, al bienestar. O sea, que esas dos tendencias humanas naturales, a la verdad y al bienestar, son las que determinan, de manera radical, los preceptos de la razón práctica en su aplicación, ya al orden teórico, que nos lleva a buscar la verdad, ya al orden artificial, que nos lleva a dominar la naturaleza corpórea y a trasformarla de acuerdo con las exigencias racionales de una vida corporal más humana.

Alguna precisión más sobre esto último. En primer lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse al orden natural en general, en el sentido de que tiene que respetar las leyes de la Naturaleza. Y como esas leyes de la Naturaleza son descubiertas y formuladas por la ciencia, tenemos que el orden artificial debe acomodarse al orden natural a través del orden lógico. Sin tener en cuenta los hallazgos de la ciencia, la técnica, o la actividad productiva humana en su conjunto, estaría abocada al fracaso.

Pero, en segundo lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse también a las exigencias o inclinaciones naturales del hombre, y más concretamente, a su tendencia al bienestar. El bienestar, por supuesto, es algo que se relaciona directamente con la vida humana corporal, pero que, dada la unidad del ser humano, esencialmente compuesto de espíritu y materia, no puede referirse solamente al cuerpo, sino también al alma. Por consiguiente, el bienestar corporal debe tener como finalidad última el perfeccionamiento del alma.

Pero ese perfeccionamiento del alma no es otra cosa que la felicidad, y si se trata del alma en cuanto permanece unida al cuerpo en esta vida mortal, la susodicha felicidad no puede ser otra que la precaria que puede alcanzarse en esta vida, y que requiere una cierta suficiencia en la misma vida corporal, es decir, un cierto grado de bienestar. En la tendencia humana a la felicidad está incluida, pues, la tendencia al bienestar corporal. Precisamente porque el hombre aspira, desde lo más profundo de su ser, a la felicidad, aspira también a todo aquello que puede contribuir a la felicidad. Y así, por lo que hace a la vida corporal, no sólo está inclinado naturalmente a conservarla, sino también a desarrollarla y a perfeccionarla de suerte que obtenga aquella holgura y suficiencia que le permita vacar a la vida más propiamente humana, que es la vida del espíritu. Y ese desarrollo y perfeccionamiento de la vida corporal es lo que constituye, en sentido estricto, el bienestar.

---

[8] Vid. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1.

[9] Vid. Tomás de Aquino, *In Ethic* I lect1 n4.

Por consiguiente, toda la producción de artefactos, que tiene como finalidad procurar un mayor bienestar al hombre, no puede perder nunca de vista las otras exigencias de la naturaleza humana, cifradas y compendiadas en la tendencia innata a la felicidad. Pero es parte inseparable de esa felicidad, al menos como medio necesario para lograrla, el perfeccionamiento moral. Luego sólo subordinándose a las exigencias del orden moral es como el bienestar puede ser integrado en el bien humano. Luego, en conclusión, el orden artificial debe acomodarse y subordinarse al orden moral, así como ha de estar también ajustado y subordinado al orden lógico.

TERCERA PARTE

TEOLOGÍA NATURAL

I

LOS GRADOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS

1. El conocimiento vulgar

De Dios podemos tener los hombres un conocimiento natural vulgar o espontáneo. Es el que resulta de aplicar la causalidad a las maravillas del universo. Sabemos, porque así nos lo enseña la experiencia y lo exige nuestra razón, que nada se hace a sí mismo, sino que todo lo que llega a ser es producido por otro. Pero vemos en el universo multitud de cosas maravillosas, como los astros, los montes, los ríos, los mares, las plantas en sus distintas variedades, los animales de tan variadas especies. Todas estas cosas ¿se han hecho a sí mismas? Sin duda que no. ¿O acaso existen desde siempre? No parece, porque están sometidas al desgaste y abocadas, por ello, a desaparecer. Pero, si alguna vez han de acabar, es claro que alguna vez han comenzado. ¿Quién, pues, las ha hecho?

Se trata de cosas magníficamente hechas. ¡Cuánta grandeza y cuánta belleza y cuánta perfección! Nos asombran los astros por su magnitud y por la perfección de sus movimientos. También nos admiran sobremanera los montes, los ríos, los mares, los vientos y las lluvias, las estaciones y demás mutaciones regulares de nuestro planeta. Finalmente, nos maravillan los seres vivos, tanto vegetales como animales, por su belleza y por su perfecta constitución y propagación. Ninguna de estas cosas, ni todas ellas juntas, se explican por sí mismas, ni por causas fatales y ciegas. Su Autor ha de ser potentísimo y sapientísimo. Si para fabricar un pequeño artefacto humano, como un reloj, se necesitan mucho ingenio y destreza ¿cuánto más hará falta para fabricar el mundo con todas las maravillas que contiene? El Autor del universo será, sin duda, el Ser más poderoso y sabio que quepa pensar. Ese Autor es al que todos llaman Dios, el Ser supremo.

Guiados por ese conocimiento espontáneo y rudimentario los hombres de todos los tiempos han admitido la existencia de Dios, y han tratado de ponerse en relación con El, para alabarle, para agradecerle sus dones, para acogerse a su protección, para rendirle acatamiento y obediencia. Y así ha nacido la religión natural, como elemento esencial de la cultura humana.

2. El conocimiento filosófico

El conocimiento filosófico es superior al vulgar e incluso al científico. Porque, en primer lugar, coincide con el científico en que es cierto y verdadero, y versa sobre lo universal y necesario, y se apoya en demostraciones o causas; pero además supera al científico en que no se contenta con una universalidad reducida, sino que se extiende a la de máxima amplitud, y no se detiene en las causas próximas, sino que llega hasta las últimas.

Así, pues, el conocimiento filosófico es de suyo cierto, o sea, firme y seguro, y vivido conscientemente como tal. Y juntamente con ello, es un conocimiento verdadero, o adecuado a la realidad que en cada caso se considera. Por eso su certeza, no es meramente subjetiva, una pura convicción, sino objetiva, fundada en la realidad y manifestada por la evidencia, inmediata o mediata.

Además, el objeto de la filosofía es universal, y con una universalidad de máxima amplitud, pues no se limita a un determinado ámbito o región de los seres, sino que se abre a todos los seres sin excepción. Y es también un objeto necesario, ya que sus juicios no sólo establecen que las cosas son así como ellos las enuncian, sino que señalan también por qué son así, y que no pueden ser de otra manera.

Finalmente los resultados de la investigación filosófica son obtenidos mediante demostraciones rigurosas y apodícticas, que se apoyan en todas las causas, en todos los procedimientos de análisis y síntesis, y en los primeros principios de la razón humana, evidentes de suyo. Y esto de tal suerte que el filósofo no se contenta con el examen de las causas próximas de las realidades por él estudiadas, sino que se remonta hasta las últimas o más radicales. Por ello, el fundamento en el que descansa, no es cualquier fundamento, sino el más radical o último.

Pues bien, ese conocimiento filosófico desemboca inexorablemente en la búsqueda y el consiguiente hallazgo de la Divinidad. Sólo, Dios, en efecto, puede polarizar todos los esfuerzos de los filósofos por alcanzar la última explicación de las cosas, en la medida en que es posible hacerlo con la luz natural de nuestra razón. Porque Dios es el Ser supremo, y por ello el Principio primero y el Fin último de todos los demás seres.

El conocimiento filosófico de Dios constituye así el objetivo principal de la investigación filosófica, considerada de manera global. Constituye el ápice de los anhelos del hombre por lograr una respuesta cabal a la pregunta más honda de la Filosofía: "¿por qué existe algo y no, más bien, nada?". La parte más elevada de la Filosofía, que se denomina justamente Teología natural, da una respuesta a esa pregunta, demostrando primero que existe Dios, Causa primera de todo el universo, y señalando ulteriormente los atributos esenciales que convie-

nen a Dios, precisamente por ser la Causa primera de todo cuanto existe fuera de El.

Pero se trata de un conocimiento que no excede las fuerzas de la razón humana, sino que se encuentra confinado dentro de los límites de ella. Es un conocimiento natural: todo lo dificultoso que se quiera, y sujeto a muchas deficiencias, pero natural; accesible a todo hombre que haya cultivado su razón y se esfuerce por actualizar las posibilidades todas de la misma.

La Teología natural es un conocimiento especulativo, no práctico, pues su objeto no es, en modo alguno, operable por el hombre, sino solamente especulable. Es un conocimiento demostrativo, no intuitivo, pues su objeto no es inmediatamente accesible, sino laboriosa y difícilmente alcanzable, pero que se elabora con rigor y seriedad intelectual. Y, filosóficamente hablando, a Dios se le alcanza a partir de las cosas sensibles y del hombre mismo, remontándonos en alas de la abstracción y de la demostración, con la ayuda inapreciable de la analogía. Y, como según hemos dicho, se trata de saber lo que Dios es en tanto en cuanto Causa primera del mundo, sólo llegamos a conocerlo "en tanto está representado en las perfecciones de las criaturas", pero no en Sí mismo, no en toda la riqueza que encierra.

3. El conocimiento sobrenatural

Por eso es posible un conocimiento superior a ese, es decir, un conocimiento sobrenatural o sobrehumano, que no se alcanza por las solas luces de nuestra razón, sino con la ayuda de Dios mismo.

El primero de esos conocimientos sobrenaturales se obtiene por la *fe divina*. La fe, en general, y considerada como un acto de conocimiento, consiste en la firme adhesión de la mente a una verdad, no directamente conocida, sino conocida indirectamente, por el testimonio de otra persona de la que nos fiamos, porque sabe lo que dice y no quiere engañarnos. La persona que reúne esas dos condiciones detenta cierta autoridad y por ello es fiable o creíble. Sin embargo, la autoridad tiene grados, y en correspondencia a ellos también tiene grados la firmeza de la adhesión que en dicha autoridad se apoya.

Pero existe una autoridad máxima, que reclama para sí la fe más firme, y es la que corresponde al testimonio del mismo Dios, que recibe el nombre de *revelación divina*. En efecto, Dios no puede engañarse, pues es omnisciente; ni puede engañarnos, pues es veraz y nos ama sobre toda ponderación. En consecuencia su testimonio goza de la mayor autoridad y merece la mayor firmeza en el asentimiento. Aunque lo testificado o revelado por Dios resulte oscuro al hombre, éste debe adherirse a ello con absoluta certidumbre; estará a oscuras,

pero completamente seguro: "a oscuras y segura" como dice del alma creyente SAN JUAN DE LA CRUZ.

Además de un acto de adhesión firme a la revelación divina, la fe es también un hábito, o una virtud, desde luego de índole sobrenatural, no adquirida por nuestro propio esfuerzo, sino por infusión del propio Dios. Esa virtud, una de las tres denominadas *teologales*, se infunde en nosotros al recibir el Santo Bautismo, y si llegáramos a perderla, puede recuperarse, juntamente con la gracia, en el Sacramento de la Penitencia.

Los contenidos de la fe divina son las verdades reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia, que es la fiel depositaria y custodia, de ese tesoro. Son verdades expresadas con palabras humanas, palabras necesarias para que el hombre pueda entender esas verdades, pero que también en cierto modo las oscurecen, como vehículos defectuosos que son. De esta suerte las susodichas verdades reveladas son en cierto aspecto humanas (como expresadas con palabras humanas y acomodadas a las entendederas del hombre), pero en otro aspecto, y más propiamente, son verdades divinas (como reveladas por el mismo Dios y atañederas a la Vida divina, que está muy por encima de todo lo accesible a nuestras luces).

De ello nace otro grado en el conocimiento sobrenatural de Dios, la *teología sagrada*. En las palabras que expresan las verdades divinamente reveladas hay siempre contenidas riquezas mayores de las que a primera vista podemos entender. Esas palabras, de manera explícita, nos dan a conocer algo de la riqueza que contienen, pero implícitamente hay en ellas mucho más, que podemos tratar de extraer y de hacer explícito. Meditándolas despacio, ponderándolas con amor, podemos descubrir en ellas tesoros ocultos, verdades asombrosas sólo insinuadas. Sacar a la luz esas riquezas escondidas es la tarea de la teología sagrada. Por eso la teología es un saber divino-humano; divino porque arranca de la fe divina y en ella descansa; humano, porque echa mano de la razón humana y utiliza sus encadenamientos naturales para obtener nuevas conclusiones. La fe versa sobre la revelación explícita; la teología sobre la revelación implícita.

Pero hay todavía otro conocimiento sobrenatural de Dios superior a la fe y a la teología sagrada, que es la *sabiduría mística*. Es verdad que por la fe y la teología conocemos a Dios en su Vida íntima y recóndita; conocemos de Dios lo mismo que ven en El los bienaventurados en el cielo, e incluso lo mismo que Dios ve en Sí. Pero todo eso lo conocemos de un modo muy imperfecto, ya que la luz de la revelación ha de reflejarse en nuestra razón y ha de vestirse con el ropaje de nuestros conceptos, es decir, ha de abajarse a nuestro nivel humano de conocer. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Dios quiere que le entendamos cuando nos revela algo, y por eso nos habla en nuestro idioma, emplea nuestros conceptos y nuestras palabras. Y así tenemos que, por parte de la verdad revela-

da, hay una gran elevación respecto de todo lo que nuestra mente es capaz de alcanzar por sí misma, pero por parte de nosotros que asentimos a esa verdad revelada, hay una adecuación entre los contenidos de la fe y los conceptos de nuestra razón natural. Y en esto último es en lo que hay que buscar la diferencia entre la fe y la mística.

La sabiduría mística, en efecto, hace conocer al que la tiene ese mismo objeto esencialmente sobrenatural que alcanza la fe, pero según un modo asimismo sobrenatural o sobrehumano. Se trata aquí, no ya de representarnos, sino de vivir las cosas divinas; se trata de una verdadera experiencia de Dios, por la cual, en el silencio de toda representación humana y según una manera proporcionada en lo posible a lo así vivido, la razón humana penetra en los arcanos de la Divinidad, o, más bien, es introducida en ellos. Y para este nuevo tipo de saber divino no basta ya la fe, sino que se precisan además los dones del Espíritu Santo (principalmente el don de sabiduría), la inspiración de Dios y la connaturalidad de la caridad, todo lo cual refuerza y perfecciona la sabiduría de la fe.

La sabiduría mística es, primero, un conocimiento sobrehumano y, en segundo lugar, un conocimiento por connaturalidad. En efecto, es un conocimiento sobrehumano porque sobrepasa todo modo natural de conocer, esto es, todo modo conceptual, ya que para conocer a Dios por experiencia mística hay que ir más allá de toda representación humana, según aquello de SAN JUAN DE LA CRUZ: "Y quedéme no sabiendo; toda ciencia trascendiendo". Y para que esto sea posible, se precisa una luz absolutamente superior, una inspiración especial de Dios sobre el alma, dispuesta o conformada por los dones del Espíritu Santo. Pero la sabiduría mística es también un conocimiento por connaturalidad. Frente a Dios no hay otro modo que trascienda el conocimiento por conceptos que la connaturalidad con El. Y ¿qué es lo que puede hacernos connaturales con Dios? La gracia santificante y, sobre todo, la caridad, el amor sobrenatural a Dios. Por la caridad nos connaturalizamos con Dios, y por la caridad puede ser alcanzado Dios, en su vida absolutamente propia e íntima, pues la caridad tiende a Dios en Sí mismo.

Y llegamos por último al grado supremo del conocimiento humano de Dios: la *visión beatífica*, que sólo es accesible al hombre en la otra vida. La visión beatífica es el conocimiento que tienen de Dios los bienaventurados en el cielo. En ella es alcanzado Dios por sí mismo. Hay también en la visión beatífica una absoluta trascendencia de todo concepto humano. Es la unión íntima e inmediata de la inteligencia del hombre con la esencia de Dios, el saber más alto que podemos alcanzar. Mas para que la esencia de Dios se ofrezca como objeto, sin interposición de velos ni símbolos, a la inteligencia del hombre es preciso que sea ésta elevada y fortalecida con una luz especial. Nuestro intelecto no puede ver la esencia divina por exceso de inteligibilidad de la misma, de parecida ma-

nera a como nuestros ojos no pueden ver el sol por exceso de luminosidad en éste. Pero hay dos modos de acortar la distancia entre la esencia de Dios y nuestro intelecto: uno, oscureciendo la esencia de Dios con los conceptos creados; otro, alumbrando nuestro intelecto con luces de gloria. (También para ver al sol hay dos caminos: oscurecerlo con la interposición de un cristal ahumado, o fortalecer, si fuera posible, nuestra vista, hasta hacerla como la del águila). Pues bien, en la visión beatífica se verifica la unión de nuestro intelecto con la misma esencia de Dios merced a la *luz de la gloria*, de la que hablan los teólogos, y que no es otra cosa que una lumbre divina, absolutamente sobrenatural, con que Dios fortalece, sin destruirlo, al intelecto humano para que podamos verle en su esencia.

Tales son, pues, a grandes rasgos, los grados del conocimiento humano de Dios. En lo que sigue nos vamos a ocupar de uno sólo de ellos: el conocimiento filosófico.

II

LA DEMOSTRABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS

I. CUESTIONES FUNDAMENTALES DEL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE DIOS

El conocimiento filosófico de Dios es, como hemos visto, el que puede alcanzarse partiendo de las cosas creadas y haciendo rendir a nuestra inteligencia sus máximas capacidades naturales de penetración en esas mismas cosas, a fin de explicarlas del modo más completo posible. Se trata del conocimiento de todas las cosas por sus causas últimas o supremas. Pues bien, la Causa absolutamente suprema de todo lo que existe y puede existir es precisamente Dios, y el conocimiento de Dios es el ápice de la Filosofía.

Es verdad que el filósofo no puede alcanzar a Dios en Sí mismo, en su Ser y en su Vida íntimos y propios, sino sólo en sus manifestaciones externas, o sea, en las cosas que El ha creado. Pero, por limitado y pobre que sea, ese conocimiento es el más deseable, y el más gozoso, y el más provechoso para el hombre, dentro de los límites de su naturaleza.

Pues bien, en el estudio filosófico de Dios debe el hombre plantearse estas dos cuestiones fundamentales: la cuestión de la *existencia* y la cuestión de la *esencia*. Al filósofo le interesa saber, antes que nada, *si existe* Dios, y después *en qué consiste* o qué es. Advirtamos que esas dos cuestiones son igualmente necesarias, porque esa parte de la Filosofía que es la Teología natural, ni puede dar por supuesta la existencia de Dios, ni puede desentenderse de la determinación de su esencia. Por lo demás, la cuestión de la existencia es necesariamente previa a la cuestión de la esencia. Porque es cierto que no puede saberse de una cosa si existe, sin saber antes de qué cosa se trata, pero no lo es menos que no puede resolverse adecuadamente la cuestión esencial, sin haber resuelto antes la cuestión existencial.

No es lo mismo, en efecto, saber de alguna manera lo que una cosa es que resolver enteramente la cuestión esencial respecto de esa cosa: lo primero puede ser un conocimiento confuso y general, necesariamente previo al reconoci-

miento de la existencia de la cosa; lo segundo es un conocimiento detenido y detallado, que distingue claramente esa cosa de las demás, y que es obligadamente posterior a la resolución de la cuestión existencial. Dar por resuelta la cuestión existencial acerca de una cosa es reconocer como verdadera la proposición que establece que dicha cosa existe. Y es cierto que tal reconocimiento no es posible sin que se sepa de antemano de qué cosa se trata, pero este saber previo, confuso, que comunmente lo proporciona la significación del nombre de la cosa, no es todavía la resolución de la cuestión esencial, entre otras razones porque el conocimiento esencial de una cosa no puede ofrecer garantías de verdad si todavía no sabemos si la cosa en cuestión existe o no. Antes de saber que una cosa es esto o aquello, con un conocimiento adecuado y verdadero, es decir, realmente ajustado a dicha cosa, es preciso saber que esa cosa existe. La cuestión esencial, por tanto, es necesariamente posterior a la cuestión existencial.

La cuestión existencial de Dios sólo puede resolverse filosóficamente mediante una demostración rigurosa, cuya conclusión manifieste la verdad del enunciado: "Dios existe". Y no se puede resolver de otro modo, porque la existencia de Dios no es evidente. Ahí está el hecho del ateísmo, más raro en unas épocas, más frecuente en otras, pero siempre posible. Hay y ha habido siempre hombres que han negado la existencia de Dios, ya de un modo teórico, ya al menos de un modo práctico; sencillamente porque no es evidente que Dios exista: porque no le percibimos (ni le podemos percibir) sensiblemente, ni se nos impone con la claridad de un enunciado matemático. En consecuencia, para conocer con certeza que Dios existe es necesario que lo demostremos.

Sin embargo, antes de proceder a la efectiva demostración de la existencia de Dios es necesario plantear un problema previo, el de su misma demostrabilidad. ¿Es demostrable que Dios existe? A esta pregunta puede contestarse afirmativa y negativamente. Y si se contesta negativamente, todavía se podrían aducir dos razones: no es demostrable la existencia de Dios porque no es necesario hacerlo, porque basta con entender lo que se dice cuando se habla de Dios y se afirma su existencia; o bien, no es demostrable la existencia de Dios porque no es posible hacerlo, porque no hay manera de acceder a Dios por procedimientos demostrativos. Esta será, pues, la primera cuestión que habrá que plantearse en la Teología natural: la demostrabilidad de la existencia de Dios.

Una vez resuelta esa cuestión, si es posible hacerlo, surgirá la segunda cuestión fundamental, la de la demostración misma. Supongamos que es efectivamente demostrable que Dios existe; todavía nos falta por saber cómo se demuestra. En el problema de la demostración de la existencia de Dios nos habremos de hacer cargo de las condiciones que debe cumplir toda auténtica demostración de Dios, del número de las posibles demostraciones de Dios, pero, sobre todo, tendremos que aducir o exponer las demostraciones por las cuales pode-

mos llegar a establecer rigurosamente que Dios existe. Solamente así hallará solución cumplida la cuestión de la demostración de la existencia de Dios.

Con el establecimiento de la existencia de Dios queda resuelta la cuestión existencial del conocimiento filosófico de Dios. Pero ahora se abre la cuestión esencial: ¿cómo adentrarnos en ella y darle también la solución requerida?

En primer lugar digamos que, así como por lo que hace a la demostración de la existencia de Dios, es preciso plantearse el problema previo de la demostrabilidad, así también, por lo que se refiere al conocimiento filosófico de la esencia divina, se hace necesario preguntarse previamente por la cognoscibilidad natural de la misma. Comenzar a determinar lo que es Dios, o aquello en que consiste la esencia divina, sin haber resuelto antes si esa determinación es posible, es tan aventurado como comenzar a demostrar la existencia de Dios, sin tener sabido de antemano que es posible tal demostración. Y esta es la razón por la que surge, como problema obligado e independiente, el de la cognoscibilidad de la esencia divina, problema que, por lo demás, implicará otros dos: el de la posibilidad estricta del conocimiento filosófico de la esencia de Dios y el del cómo de esa posibilidad.

Finalmente, resuelta la cuestión de la cognoscibilidad natural de la esencia divina, llegamos a la cuestión del conocimiento de la misma. Supuesto que sea posible el conocimiento filosófico de lo que Dios es, y que hayamos precisado el modo de dicha posibilidad, queda entonces por resolver la cuestión más ardua y más extensa: la del contenido mismo de ese conocimiento.

La fijación y exposición del contenido de nuestro conocimiento filosófico de la esencia divina es, en realidad, la verdadera y adecuada solución a la cuestión esencial de la Teología natural. Mas como se trata de una cuestión muy extensa conviene dividirla en varias partes: la primera, sobre los atributos entitativos y sobre el constitutivo formal de Dios; la segunda, sobre sus atributos operativos inmanentes, y la tercera, sobre sus atributos operativos transitivos: la creación, la conservación y la gobernación. Y en esta última parte se habrán de considerar las relaciones del hombre con Dios, cuestión que completa y cierra la determinación de la esencia divina, tal como puede ser alcanzada con las luces naturales de nuestra razón.

II. NECESIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN DE DIOS

A la pregunta de si es demostrable la existencia de Dios, puede contestarse, como ya hemos dicho, afirmativa o negativamente, y si negativamente, por dos razones: porque no se considere necesaria la demostración o porque no se la crea posible. Hay dos modos, en efecto, de negar la demostrabilidad de una aserción: o concederle evidencia inmediata, o declararla falta de los datos precisos para intentar su demostración. Sean, por ejemplo, estos dos enunciados: "el todo es mayor que cualquiera de sus partes" y "existe en el universo, además de la tierra, otro planeta habitado por seres inteligentes". Ambos son indemostrables, pero por razones distintas. El primero porque, siendo evidente, no necesita demostración, y el segundo porque, careciendo nosotros, en el estado actual de la ciencia, de los datos precisos para demostrarlo, es imposible la demostración. Pues bien, consideremos ahora esta proposición: "Dios existe". Habrá quienes nieguen su demostrabilidad por juzgarla evidente, y habrá quienes nieguen su demostrabilidad por creer que carecemos de los elementos necesarios para demostrarla. A los primeros podemos darles el nombre genérico de *ontologistas*, y a los segundos, el de *agnósticos*. Y ahora, frente a unos y otros, vamos a establecer, por una parte, la necesidad de la demostración de Dios, y por otra, la posibilidad de la misma. Y en primer lugar, la necesidad.

1. El ontologismo

Se llama ontologismo a la doctrina filosófica que defiende la evidencia inmediata de la existencia de Dios, al asegurar que tenemos de El una intuición directa en esta vida mortal. Consideraremos al ontologismo en sí mismo, en la tesis que le es esencial, sin descender al detalle de las formas históricas concretas en que se ha presentado.

Es evidente que una cosa es inteligible en la medida en que tiene ser, es decir, que cuanto mayor sea su ser mayor será también su inteligibilidad, y cuanto menor o más precario ser tenga menos inteligible será. Pero Dios, por definición, es el Ser máximo, el Ser infinito o sin límite alguno. Luego también será el supremo Objeto inteligible, lo más inteligible de todo. Y si es lo máximamente inteligible, será también lo primeramente inteligido, pues lo más inteligible de todo tiene que ser también lo primero en la intelección. En efecto, lo que tiene menos inteligibilidad debe ser entendido a partir de lo que tiene una inteligibilidad mayor, apoyándose en ello, y por consiguiente, después de ello. Por ejemplo, si algo es visible por la luz del sol, antes de ver a lo que es visible por

ella, habrá que ver dicha luz. Y así también, si todo es inteligible por la luz divina, que es lo supremamente inteligible, antes de entender cosa alguna, será preciso entender a Dios. En suma, el Primer Ser tiene que ser el Primer Inteligido, y lo primeramente inteligido tiene que ser lo que primeramente es. O dicho con esta otra fórmula más breve: *Primum ontologicum primum cognitum*.

Se confirma lo anterior considerando que la ciencia es un conocimiento superior al vulgar o espontáneo, y su superioridad consiste en que nos hace conocer las cosas por sus causas. O sea, conocer que una cosa es así, ya es algo, pero es más conocer por qué es así, conocer su causa; porque lo que hace que una cosa sea, su causa, nos explica mejor esa cosa, nos la da a conocer mejor, y así debe ser conocido primero. Pues bien, Dios es la Causa universal de todo cuanto existe; y, por tanto, Dios es lo que mejor explica todo lo demás. Luego Dios tiene que ser lo primero que conozcamos, y a partir de lo cual conozcamos el resto de los seres. Pero si Dios es lo primeramente conocido, su existencia tendrá que ser necesariamente evidente.

Esta es, en sus líneas generales, la tesis del ontologismo. Pero si dicha tesis fuese verdadera, es claro que no necesitaríamos demostrar la existencia de Dios para saber que Dios existe, como tampoco necesitamos demostrar que el todo es mayor que cualquiera de sus partes para saber que verdaderamente es así, pues lo que es inmediatamente evidente no necesita demostración. He aquí, pues, una primera dificultad a la necesidad de demostrar la existencia de Dios.

2. La inevidencia "para nosotros" de la existencia de Dios

Si analizamos con algún detenimiento la solución dada por el ontologismo al problema de la demostrabilidad de la existencia de Dios, echaremos de ver enseguida que esa solución viene impuesta por una determinada manera de concebir el conocimiento humano, a saber, como enteramente paralelo y correspondiente a la escala del ser; y así a mayor ser más conocimiento por nuestra parte, y a la prioridad en el ser, la prioridad también en nuestro conocer. Pero ese paralelismo y correspondencia entre el ser y el conocer, si bien pueden estar justificados, hablando en términos absolutos, no parece que lo puedan estar, hablando en términos relativos. En efecto, el primer Ser es lo más inteligible en sí mismo, pero no lo más inteligible para nosotros; y por eso el primer Ser es lo primeramente entendido por el primer Intelecto, pero no lo es por respecto al intelecto humano. Planteadas de este otro modo las cosas, el ontologismo no parece que pueda mantenerse.

Pero ocurre que hay una objeción más directa a la demostrabilidad de la existencia de Dios, que no se apoya en los supuestos del ontologismo, sino que

se mueve sobre las bases metafísicas de la doctrina clásica acerca de nuestro conocimiento natural de Dios, y esa objeción es la siguiente:

Se dice que una proposición es inmediatamente evidente cuando el predicado de ella está incluido dentro de la noción del sujeto de la misma. Así, es inmediatamente evidente que el triángulo tiene tres ángulos, porque el tener tres ángulos está incluido en la noción de triángulo. Pero en la proposición "Dios existe", el predicado "existe" está incluido dentro de la noción del sujeto "Dios", pues Dios es el Ser que existe por Sí mismo, o sea, el Ser cuya esencia no se distingue de su existencia. Luego la proposición "Dios existe" es inmediatamente evidente, y, por lo tanto, no necesita demostración.

Esta objeción, sin embargo, puede resolverse distinguiendo dos tipos de proposiciones inmediatamente evidentes: las que son evidentes en sí mismas, pero no por respecto a nosotros, y las que son evidentes en sí mismas y para nosotros. Toda proposición en la cual el predicado está incluido en la noción del sujeto es inmediatamente evidente en sí misma, pero si ocurre que nosotros ignoramos la noción del sujeto y la del predicado, o solamente una de ellas, la proposición podrá seguir siendo inmediatamente evidente en sí misma, pero no lo será por respecto a nosotros. Por el contrario, si nosotros conocemos perfectamente las dos nociones que hacen de extremos de esa proposición, ella será inmediatamente evidente en sí misma y para nosotros.

Pues bien, la proposición "Dios existe" es evidente en sí misma, ya que la existencia de Dios constituye su misma esencia, pero no es evidente para nosotros, pues de hecho, y mientras estemos en esta vida, ignoramos la esencia de Dios e incluso el modo de su existencia. Sólo en la visión beatífica podremos conocer lo que es Dios en sí mismo y cómo es su existencia; mas precisamente entonces será también para nosotros tan evidente que Dios existe como lo es ahora que el todo es mayor que la parte.

Pero si la existencia de Dios no es inmediatamente evidente para nosotros en esta vida, la conclusión obligada será que nos es necesario demostrarla, si es que queremos tener un conocimiento filosófico de Dios. Y tampoco es una veleidad ese querer nuestro, porque la Filosofía es una aspiración profundamente humana, y toda ella está orientada precisamente al conocimiento de Dios. Por eso, el deseo de conocer a Dios, en la medida que nos es posible, es parte principal del deseo general de saber, que es connatural a todos los hombres.

III. ¿ES POSIBLE DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS?

Resuelta la dificultad que plantean a la demostrabilidad de la existencia de Dios los negadores de la necesidad de demostrar que Dios existe, pasemos ahora a considerar esa otra negación de la demostrabilidad de Dios que estriba en la suposición de que es imposible demostrar que Dios existe, esto es, pasemos al problema de la posibilidad de la demostración de Dios. Pero toda cuestión de posibilidad lleva aparejada la doble problemática de la posibilidad misma y del cómo de esa posibilidad. Es verdad que cuando nos preguntamos por el modo de la posibilidad, ya estamos dando por supuesta la solución afirmativa de la posibilidad misma; pero ambos problemas pueden ser distinguidos y resueltos separadamente. También es verdad que estos dos problemas se implican mutuamente y no es posible en muchos casos acertar a distinguirlos con toda claridad, ya que el problema de la posibilidad estricta encuentra en el del modo de esa posibilidad su necesario complemento. Sin embargo, y por lo que respecta a la demostración de la existencia de Dios, vamos a intentar resolverlos por separado. En el presente apartado trataremos la posibilidad misma de la demostración; en el siguiente, cómo es posible.

1. El agnosticismo

Se da el nombre de agnosticismo a la doctrina filosófica que declara imposible cualquier conocimiento natural de Dios, y por consiguiente, también la demostración de su existencia. Aquí vamos a limitarnos también a considerar al agnosticismo en sí mismo, en lo que constituye su tesis esencial, sin descender a las formulaciones concretas con que, a lo largo de la historia, se ha presentado.

Pues bien, lo más esencial del agnosticismo se reduce a esto: sólo la intuición sensible es para nosotros fuente inmediata y segura de conocimiento verdadero. Así, el conocimiento que tenemos de todas las cosas del mundo circundante, del mundo de nuestra experiencia externa, está necesariamente vinculado a la intuición sensible y en ella encuentra su justificación y garantía. Pero ¿cómo acceder a las realidades que trascienden nuestra experiencia externa? ¿Cómo acceder al conocimiento de Dios? Es posible que, si dispusiéramos de una intuición intelectual, pudiéramos acceder con ella a esas realidades trascendentes, y a Dios mismo. Pero no disponemos de tal tipo de intuición, y la sensible, que es la única que verdaderamente tenemos, no sirve para el caso, pues está confinada a los límites de nuestra experiencia externa, o acaso también interna. Luego

Dios y todas las realidades trascendentes han de quedar absolutamente fuera del alcance de las fuerzas cognoscitiva del hombre.

Y no es que con ello pretenda negar el agnosticismo la capacidad de la razón humana para extraer conclusiones a partir de los datos suministrados por la intuición sensible. Nuestra razón tiene, por supuesto, dicha capacidad, pero dentro de un límite: el que imponen los mismos datos de que partimos. La razón puede descubrir relaciones entre unos datos y otros, y hasta unificar o sistematizar de algún modo todos los datos que lleguen a su alcance. Pero no es la razón, sino sólo la intuición sensible, la que nos puede proporcionar nuevos datos, es decir, nuevos hechos de existencia. Y en el caso de Dios y de otras realidades trascendentes lo que pretendemos es establecer nuevos hechos de existencia, que no están al alcance de la intuición sensible. Este intento siempre resulta fallido, estéril. En consecuencia, y según la tesis central del agnosticismo, no nos es posible llegar, con garantía de acierto, al conocimiento natural de Dios.

2. La posibilidad de demostrar la existencia de Dios

Esa es, en síntesis, la concepción agnóstica sobre el problema que nos ocupa. Con ella se niega la demostrabilidad de la existencia de Dios por creer que es imposible demostrar que Dios existe. Pero, como ya hemos indicado, esa concepción agnóstica tiene a su base un postulado establecido sin prueba: el considerar a la intuición sensible como única fuente inmediata de conocimiento verdadero. Por ello, mientras no se nos demuestre la verdad de ese postulado, podemos no asentir a las conclusiones que de él se desprenden.

Mas no se crea que podemos, con esto, dar por establecida la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. El agnosticismo, independientemente de esa tesis central y de la presentación concreta que adopte, esgrime también razones de peso en contra de la posibilidad de la demostración de Dios, de las cuales no podemos dejar de hacernos cargo aquí. Véanse estas dos dificultades capitales:

Supuesto que demostrar que Dios existe es tener un cierto conocimiento de El, es imposible la demostración de Dios porque:

1) es imposible que el Ser infinito sea abarcado por nosotros, seres finitos, en el acto del conocimiento, y

2) es imposible que el Ser absoluto y trascendente se ponga en relación con nosotros y se nos haga inmanente por el conocimiento.

Para establecer la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, hemos de hacernos cargo de estas dos dificultades, buscándoles una solución. Comencemos, pues, por la primera.

Todo conocimiento es una cierta posesión de lo conocido por el cognoscente, y esto supuesto parece imposible que el ser finito conozca al Ser infinito, Dios; esto es, que lo posea o de algún modo lo contenga. Para resolver esta dificultad es necesario analizar con algún detenimiento la naturaleza del acto cognoscitivo y del sujeto cognoscente humanos.

En el conocimiento humano la relación que se establece entre lo conocido y el sujeto cognoscente, parece ser de inclusión de aquél en éste, ya que el sujeto cognoscente, al conocer, entra en posesión intencional de lo conocido. Sin embargo, hay que aclarar que esa posesión intencional de lo conocido se lleva a cabo por medio de una semejanza o signo de lo conocido, no de manera inmediata y real. Por otro parte, cuando el sujeto se posesiona intencionalmente de lo conocido por medio de la semejanza de éste, no hace a lo conocido algo suyo, sino que, por el contrario, es el sujeto el que, en cierto modo, o sea, intencionalmente, se hace lo conocido. Además, el sujeto cognoscente humano no tiene por esencia el conocer, sino que el conocimiento es en él el ejercicio o actualización de una potencia activa, el intelecto en el caso del conocimiento intelectual, y para que esta potencia activa ejerza su actividad es preciso que algo la haga pasar al acto, sacándola de su indeterminación. Ese algo es, de modo inmediato, la semejanza intencional o el signo de la realidad conocida, y de modo mediato, lo es esta misma realidad.

Pues bien, el intelecto humano es de suyo pura potencia de conocer, lo que entraña una indeterminación absoluta en orden al conocimiento de algo en concreto. Por eso también la capacidad de recibir determinaciones es, en nuestro intelecto, infinita, y no tiene otros límites que los que al ser le impone el no ser. Todo lo que es puede ser así objeto para el intelecto humano, y ni el ser más elevado escapa a su capacidad de posesión cognoscitiva. El intelecto humano, aunque finito e imperfecto, como potencia que es, tiene una apertura infinita y una capacidad de perfeccionamiento ilimitada. Es siempre finito en acto, pero infinito en potencia. Y por otro lado, cuando nuestro intelecto llega a poseer, conociéndolo, a un ser cualquiera, no rebaja o limita a éste, sino que se levanta o perfecciona a sí mismo: el intelecto se hace intencionalmente el ser conocido, pero dejando a dicho ser intacto en su realidad y su trascendencia.

Después de esto, ya no resulta difícil solucionar la dificultad que nos ocupa. El intelecto humano, que es infinito en potencia e infinitamente perfectible en el orden intencional, puede hacerse intencionalmente una misma cosa con el Ser infinito, sin perder realmente su naturaleza finita, y sin que el Ser infinito quede por ello rebajado o limitado.

Y pasemos a la segunda dificultad de las dos propuestas anteriormente. El conocimiento parece exigir la inmanencia de lo conocido en el sujeto cognoscente, y con ello una cierta relación de aquél con éste. Pero Dios es trascendente a todo y además absoluto, o sea, no relativo a nada ni a nadie. Luego no puede

ser conocido por alguien distinto de El. Para contestar a esta dificultad es preciso fijar, ante todo, el sentido de las palabras inmanencia y trascendencia, relativo y absoluto.

Comencemos por distinguir dos sentidos diferentes en los términos inmanencia y trascendencia: uno amplio, y que mira al orden del ser, y otro estricto, y que se refiere al orden del conocimiento. En el orden del ser, trascendencia significa distinción radical entre algo inferior y algo superior que lo rebasa con mucho; por el contrario, inmanencia significa, en ese mismo orden, inclusión de una realidad en otra, sin que la realidad incluida rebase en nada a la realidad que la incluye. Así, podemos decir que Dios es trascendente al hombre y al mundo todo; y en cambio, un accidente, por ejemplo, la extensión, es inmanente a la sustancia que lo posee, por ejemplo, un determinado cuerpo.

Pero otro es el sentido que esas palabras tienen cuando se aplican al orden del conocimiento. En este orden, trascendencia significa superación de la mera objetualidad, o de la mera presencia objetiva a un sujeto cognoscente, y por consiguiente entraña realidad en sí y por sí, o sea, con independencia de que lo trascendente sea conocido o de que se halle presente como objeto ante el sujeto que lo conoce. Por el contrario, inmanencia aquí significa la mera presencia de lo conocido ante el cognoscente. Por ello, cuando en el orden del conocimiento se habla de trascendencia y de inmanencia, se entiende que lo que es trascendente puede también darse como inmanente a un sujeto que lo conoce, sin perder por ello su trascendencia, es decir, su realidad; pero lo que es puramente inmanente se agota en darse como objeto, y así no es trascendente en modo alguno, o sea, no es real, sino irreal.

En el orden del conocimiento es, pues, claro que algo puede ser a la vez inmanente y trascendente al sujeto que lo conoce: trascendente en cuanto que es real y no se agota en ser conocido, e inmanente, en cuanto que se halla presente como objeto a dicho sujeto. Y en esto último es manifiesto que no puede hallarse repugnancia alguna, ni por parte de lo conocido, que, aunque se haga inmanente por el conocimiento, sigue siendo trascendente al cognoscente, pues mantiene íntegra su realidad, ni por parte del cognoscente, que nada pierde de su naturaleza por entrar en intimidad con lo que le es trascendente, sino que más bien se enriquece.

Por lo que se refiere a los conceptos de absoluto y relativo, digamos que se llama absoluto a aquello que no depende de ninguna otra cosa, y relativo, a lo que sí depende. Pero la relación puede ser real y de razón, o puramente conceptual, según que esa dependencia sea efectiva o meramente pensada. Pues bien, la relación de razón es compatible con el Ser absoluto, puesto que sólo indica una concepción de nuestra mente, y como, por otra parte, la relación puede ser mutua y no mutua, nada se opone a que el Ser absoluto no guarde relación real con nada y, sin embargo, que algo guarde relación real con El. Este es

el caso de Dios con respecto a todo lo que no es Él, pues todas las cosas creadas guardan relación real con Dios, mientras que Él no guarda relación real con ellas, sino sólo de razón.

Todo esto supuesto, podemos ya resolver adecuadamente la dificultad anterior, a saber, que es imposible que el Ser absoluto y trascendente, Dios, entre en relación y se haga inmanente al hombre por el conocimiento. Esa dificultad entraña el problema de hacer compatible el carácter absoluto de Dios con la relatividad de nuestro conocimiento, y también el de compaginar la trascendencia divina con la inmanencia necesaria a todo objeto de conocimiento con respecto al sujeto que lo conoce. El primer problema se resuelve así: al entrar Dios en la relación que comporta el conocimiento humano, no pasa a depender del sujeto que lo conoce, ni guarda, por lo mismo, una relación real con él, sino sólo una relación de razón. Con ello el carácter absoluto de Dios queda a salvo. El segundo problema se resuelve así: al hacerse Dios inmanente, en el orden del conocimiento, al sujeto que lo conoce, no renuncia a su trascendencia en el orden del ser, sino que la conserva plenamente. Nada se opone, por tanto, a que el Ser absoluto y trascendente, es decir, Dios, entre en relación y se haga inmanente, del modo dicho, al sujeto cognoscente humano.

IV. ¿CÓMO ES POSIBLE DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS?

Según lo que acabamos de ver, al resolver esas objeciones capitales del agnosticismo, el conocimiento natural de Dios es en absoluto posible, y por consiguiente también será posible, a reserva de que surjan otras dificultades, la demostración de la existencia de Dios. Pero con ello no hemos resuelto en toda su amplitud el problema de la posibilidad de la demostración de Dios. Todavía nos resta saber cómo es posible esa demostración: de qué tipo ha de ser, sobre qué bases ha de descansar, etc. Y comencemos por examinar algunos modos como no es posible demostrar a Dios.

1. No es posible demostrar "a priori" la existencia de Dios

Se llama demostración "a priori" a aquella que procede de la causa al efecto, es decir, aquella que va de lo que es anterior en el orden del ser a lo que es pos-

terior en ese mismo orden. Ahora bien, supuesto que es posible demostrar la existencia de Dios, ¿será posible hacerlo con una demostración "a priori"?

Para contestar cumplidamente a esta pregunta comencemos por señalar que, si la demostración "a priori" discurre desde la causa hasta el efecto, cabe en principio suponer que habrá tantas demostraciones "a priori" como tipos de causalidad pueden distinguirse, es decir, cuatro: material, formal, eficiente y final. Pues bien, prescindiendo de la causalidad material, que bajo ningún concepto puede ser aplicada a Dios, tendremos que la existencia de Dios podría ser demostrada "a priori" de tres maneras: o partiendo de la causa formal de dicha existencia, o partiendo de su causa eficiente, o partiendo de su causa final. Mas, a poco que se repare, se echará de ver enseguida que la existencia de Dios no se puede demostrar en manera alguna por su causa eficiente o por su causa final. La existencia de Dios no puede ser efecto de ninguna causa eficiente, ni puede estar ordenada a ninguna causa final, sencillamente porque Dios es la causa eficiente primera y el fin último de todas las cosas. Además, nadie ha pretendido nunca dar una demostración de ese tipo.

Pero queda todavía por considerar la causalidad formal. Esta causa es intrínseca y constituye, en los seres inmateriales, la totalidad de su esencia. Por tanto, se trataría en realidad de demostrar la existencia de Dios a partir de la esencia del Mismo, como si esa existencia fuese una propiedad de dicha esencia. Esta demostración seguiría siendo estrictamente "a priori", pues iría de lo ontológicamente anterior a lo ontológicamente posterior, dado que la esencia es anterior, en el orden del ser, a sus propiedades. Ahora bien, tampoco esta demostración es posible en el caso de Dios.

Es verdad que la causalidad formal tiene sobre la causalidad eficiente y sobre la final la ventaja, para nuestro intento, de no ser extrínseca al efecto que tratamos de demostrar, en este caso, la existencia de Dios: la causa formal de la existencia de Dios no está en otro ser distinto de Dios, sino en Dios mismo, constituyendo la esencia divina, de la cual se supone que la existencia de Dios es una propiedad. Pero tampoco podemos utilizar este camino, porque toda verdadera propiedad debe ser realmente distinta de la esencia de la que procede y posterior a ella; pero en Dios la existencia no es distinta realmente de la esencia, ni posterior a la misma, o sea, que no es una verdadera propiedad de la esencia divina. En realidad nada puede ser anterior en el orden del ser a la existencia de Dios, pues, de lo contrario, no sería Dios la Causa primera incausada. Por consiguiente es absolutamente imposible toda demostración estrictamente "a priori" de la existencia de Dios.

2. No es posible demostrar "a simultaneo" la existencia de Dios

Visto que no es posible establecer la existencia de Dios con una demostración estrictamente "a priori", se podría, no obstante, proponer como posible una demostración "cuasi a priori" o "a simultaneo" para probar que Dios existe. La demostración "a simultaneo" consiste en lo siguiente: se parte de algo que no es anterior ni posterior en el orden del ser a lo que se quiere demostrar, pero que es anterior a ello en el orden del conocimiento. Así, se podría considerar a la existencia de Dios como deducida de la esencia divina, no porque se suponga a ésta anterior ontológicamente a aquélla, sino porque se supone que la esencia de Dios es el fundamento cognoscitivo de su existencia. Y en este sentido no han faltado quienes han intentado demostrar la existencia de Dios con pruebas "a simultaneo", de las cuales es ejemplo típico el llamado *argumento ontológico* en sus variadas formulaciones.

El argumento ontológico fue propuesto por vez primera por SAN ANSELMO DE CANTORBERY en esta forma: "En la mente de todo hombre existe la idea del ser mayor que el cual no se puede pensar otro. Pero este ser, a saber, Dios, ha de existir también en la realidad. En efecto, existir en la mente y en la realidad es más que existir sólo en la mente. Pero si el ser mayor que el cual no se puede pensar otro no existiera en la realidad, entonces no sería el ser mayor que el cual no se puede pensar otro, pues se podría pensar otro mayor, esto es, el que existiendo en la mente como el mayor que se puede pensar, existiera también en la realidad. Luego el ser mayor que el cual no se puede pensar otro existe en la mente y en la realidad. Luego existe Dios"[1].

Después de SAN ANSELMO utilizaron el argumento ontológico una pluralidad de autores, entre ellos RENATO DESCARTES, que le concede una importancia capital en su sistema filosófico, y que lo formula así: "Lo que clara y distintamente concebimos como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de esa cosa con entera verdad. Pero una vez considerado con atención suficiente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de su naturaleza verdadera e inmutable. Luego podemos afirmar con toda verdad que Dios existe"[2].

Aparte de las dos expuestas, se han dado otras muchas formulaciones del argumento ontológico, aunque su sentido fundamental es siempre el mismo: la existencia, que es una perfección, debe estar contenida en la esencia divina, que es la suma de todas las perfecciones. Por tanto, del sólo hecho de tener la idea

---

1 Cfr. San Anselmo, *Proslogium*, cap. 2.

2 R. Descartes, *Respuestas a las primeras objeciones*, Ed. Adam-Tannery, t. VII, pp. 115-116.

de Dios se puede concluir que Dios existe. Mas ¿qué valor tiene semejante argumento? Veámoslo, por partes.

En primer lugar, ¿es la existencia una perfección? Sin duda que sí, y aún la mayor de las perfecciones en aquello a lo que se atribuye. Mas ¿de qué es perfección la existencia? ¿De una simple idea? No, porque en la pura idea no puede encontrarse nunca contenido el existir extramental; sólo le es inherente el darse objetivo ante la mente que la considera. La existencia es perfección del ente real, el cual, sin la existencia, carecería de lo que le es más propio. El ente real, en efecto, tiene como principios constitutivos la esencia y la existencia, y por tanto el ente real sin esencia no es ente, y sin existencia, tampoco. De aquí que la esencia y la existencia sean predicados propios del ente real, pero no la esencia, de la existencia, ni la existencia, de la esencia. La existencia, pues, es una perfección efectiva, pero no una perfección de alguna idea, sino de algún ente real.

Para comprenderlo así es necesario aclarar primero lo que debe entenderse aquí por "idea". Se trata de una "representación" mental, pero no en cuanto acto de representar, sino en cuanto contenido de dicho acto, y de una representación que corresponde a un acto intelectual de simple aprehensión, no a un acto de juzgar. Pues bien, una tal representación (entendida como contenido) no entraña jamás la existencia real de lo en ella representado. En ocasiones se tratará, en efecto, de algo real, pero en otras no, sino de un mero objeto inexistente, o de un objeto que agote enteramente su ser en el hecho de ser mentalmente representado. Y el determinar si se trata de un objeto inexistente, o sea, de un puro objeto, o, por el contrario, de un objeto real, es decir, que tiene un trasfondo real, no es algo que pueda deducirse del sólo hecho de darse en la representación.

A veces, atendiendo al contenido mismo de la representación, puede, desde luego, determinarse que se trata de un puro objeto. Es el caso de los llamados "entes de razón", que ni existen ni pueden existir fuera de la representación mental. Pero aparte de ese caso, en todos los demás, ni el hecho de que se dé en una representación mental, ni tampoco el examen de su contenido, pueden asegurarnos de que un determinado objeto sea existente, o que sea inexistente. Por ello, su existencia debe constar de alguna otra manera que no sea la mera representación mental correspondiente a un acto de simple aprehensión.

En efecto, el acto intelectual de la simple aprehensión no puede captar la existencia real de ninguno de sus objetos, ni siquiera de aquel objeto que consistiera en la mera noción de "existencia"; se trataría entonces de la existencia en abstracto y simplemente pensada, pero no de la existencia en concreto y verdaderamente ejercida. Para conocer la existencia real es preciso salir de esa simple representación mental; hay que poner en juego la experiencia y, tras ella, el juicio existencial. Sólo en un juicio existencial, y no en una simple representación conceptual, puede constar la correspondencia efectiva de cualquier con-

tenido representativo con la realidad misma; porque sólo en un juicio existencial puede contenerse formalmente la verdad de una afirmación de existencia.

Y a este respecto no puede haber diferencia alguna entre la idea de Dios y cualquier otra idea. En la idea de Dios, podemos encontrar cuantas perfecciones se quiera; podemos incluso encontrar en ella una relación necesaria entre la esencia y la existencia, y pensar así que la existencia no puede en modo alguno faltar a Dios; pero nada adelantamos con ello en orden a establecer la existencia real de Dios. Por tanto, aunque poseyésemos la idea propia de Dios (lo cual es muy cuestionable), y aunque viésemos con toda evidencia que al contenido representativo de esa idea corresponde por necesidad la existencia, no sería legítima la conclusión de que Dios existe realmente. Al contenido de una representación conceptual el único "ser" (digámoslo así) que le es inherente es la pura objetualidad, el puro darse como objeto; nunca, de suyo, el ser real o la existencia extramental. En cambio, si mediante un juicio existencial convenientemente fundamentado nos trasladamos al plano real, y hablamos ya de Dios mismo y no de su idea, es claro que podremos afirmar de El la existencia e incluso aseverar que la existencia necesaria y eterna "es propia de su naturaleza verdadera e inmutable", por usar las palabras de DESCARTES. Decir que Dios existe necesariamente es muy cierto, siempre que Dios exista; decir que en Dios se identifican la esencia y la existencia es muy cierto, siempre que Dios exista; pero que Dios exista es justamente lo que hay que demostrar, y esa demostración de Dios no puede hacerse si permanecemos instalados en el plano de la pura objetualidad. En el argumento ontológico hay siempre el mismo fallo capital: pretender encontrar incluida la existencia real en la mera objetualidad de los contenidos de la simple aprehensión. Pero esto es lo que, en buena lógica, no puede hacerse.

3. Es posible demostrar "a posteriori" la existencia de Dios

Se llama demostración "a posteriori" la que procede del efecto a la causa, o sea, la que va de lo ontológicamente posterior, pero anterior en nuestro conocimiento, a lo ontológicamente anterior, pero posterior en nuestro conocimiento. En la demostración "a posteriori" se parte de lo que es más conocido para nosotros, y por tanto, anterior en el orden del conocimiento, para llegar a lo que nos es desconocido, y por tanto, posterior en ese mismo orden, aun cuando en el plano ontológico, o en el orden del ser, el sentido de la prioridad y la posterioridad sea precisamente el inverso. Ahora bien, ya hemos visto que la demostración de la existencia de Dios no puede ser "a priori" ni "a simultaneo", ¿podrá entonces ser "a posteriori"? Veámoslo.

Parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada tampoco "a posteriori". En efecto, cuando se demuestra que existe una causa a partir de sus efectos, es preciso que esos efectos guarden proporción con la causa cuya existencia se quiere demostrar (como se demuestra que el sol existe, por la luz y el calor que de él nos llegan); porque, en efecto, no sería posible demostrar que existe una causa determinada, partiendo de efectos desproporcionados a ella (como si se quisiera demostrar que existe una estrella lejana y desconocida, partiendo del hecho de que sopla el viento). Mas entre los efectos que en este mundo encontramos, todos finitos o limitados, y Dios, que es el Ser infinito, no se da proporción alguna. Luego tampoco desde estos efectos se podrá demostrar que Dios existe.

Aparte de esto, es manifiesto que la demostración "a posteriori" se apoya en el principio de causalidad eficiente, por el que sabemos que todo lo que comienza a ser tiene una causa que lo produce, y que es la que vamos buscando en la demostración. Pero este principio de causalidad eficiente ha sido, sin duda, sacado de la experiencia, y, por ello, aunque aplicado a la experiencia sea perfectamente válido, no sabemos si podrá aplicarse igualmente fuera de la experiencia, pues su eficacia o validez no sería entonces experimentalmente comprobable.

Las dificultades con que tropezamos en este momento son, pues, estas dos: la aparente imposibilidad de encontrar efectos proporcionados a Dios para demostrar, partiendo de ellos, que Dios existe, y la también aparente imposibilidad de utilizar, aplicándolo a la demostración de Dios, el principio de causalidad eficiente. Por eso, para resolver estas dificultades y hacer así posible la demostración de la existencia de Dios, habremos de establecer: primero, la existencia en el contexto de nuestra experiencia de efectos proporcionados a Dios, y segundo, la validez absoluta, y por ello también fuera del ámbito de la experiencia humana, del principio de causalidad eficiente.

Si logramos, pues, establecer, fuera de toda duda razonable, esas dos cosas, habremos dejado expedito el camino para la tarea que ahora emprendemos, o sea, la dilucidación de las bases filosóficas seguras en las que debe apoyarse toda demostración racional de la existencia de Dios.

4. Bases filosóficas de la demostración de Dios

Cuando nos preguntamos por la existencia en el contexto de nuestra experiencia de efectos proporcionados a Dios, no vamos buscando efectos que guarden proporción con Dios en cuanto a su perfección, pues esto es realmente imposible, sino que buscamos efectos que sean proporcionados a Dios en cuanto a

las exigencias de la causalidad eficiente. O dicho de otro modo: los efectos que buscamos son aquellos que sólo pueden atribuirse, en último término, a Dios como a su causa eficiente adecuada; y tales efectos pueden distar infinitamente de Dios en cuanto a su perfección, como en realidad distan de El todos los efectos que podemos encontrar en el ámbito de nuestra experiencia. Encontrar en la experiencia efectos que se puedan parangonar con Dios, o que guarden con El proporción de perfección, es realmente imposible; puesto que Dios es infinito, y todo lo demás, limitado. Pero encontrar en la experiencia efectos que sólo a Dios puedan atribuirse como a su casa eficiente adecuada, y que por ello sean propios de Dios y supongan necesariamente su existencia, no es imposible, sino bien hacedero.

Por otra parte, y por lo que hace al principio de causalidad eficiente, es claro que pretender aplicarlo a Dios en un sentido puramente experimental, sería absurdo, pues Dios está por definición más allá de toda experiencia. Pero intentar descubrir en el principio de causalidad un sentido más amplio, extra o supraexperimental, y hallado, si lo tiene, pretender con él demostrar la existencia de Dios, ya no parece absurdo, sino perfectamente viable.

Pero tratemos de justificar críticamente estas dos bases filosóficas de la demostración racional de Dios.

a) Existen efectos propios de Dios en el ámbito de nuestra experiencia

Esta es la tesis que tratamos de defender ahora. Y si se nos pregunta que cuáles son esos efectos, respondemos resueltamente que todos los seres finitos sin excepción. Por insignificante y defectuoso que sea uno cualquiera de esos seres finitos que nos son dados, como reales y efectivos, en la experiencia, puede constituirse en punto de partida idóneo para remontarse desde él hasta la necesaria existencia de su causa última y adecuada, que es Dios. Porque ese ser, cualquier ser finito, cuando se considera su íntegra realidad, es decir, su ser, no puede tener explicación suficiente y completa más que en Dios.

En efecto, observamos en nuestra experiencia que muchos seres son causados o producidos por otros, pero no en su integridad o completamente, sino sólo en parte. Decir que un carpintero es la causa de una mesa es, sin duda, verdad, pero no toda la verdad, ya que la mesa no debe todo su ser, toda su realidad, a la acción del carpintero. Este ha tenido que contar con la materia de la mesa (la madera, por ejemplo), que él no ha hecho, sino que le ha sido dada. Por tanto, el carpintero es causa de la mesa sólo en parte, concretamente es causa del proceso mediante el cual esta madera ha ido adquiriendo la forma de esta mesa, y nada más.

Por otro lado, incluso de eso de lo que el carpintero es causa tampoco lo es por entero. El proceso de fabricación de la mesa, del que el carpintero es verdadera causa, no entraña la autonomía completa del carpintero en su actividad causal. El carpintero causa ese proceso, pero no totalmente. Primero, porque tiene que echar mano de instrumentos adecuados: una sierra, una garlopa, un martillo, unos clavos, etc., o sea, tiene que contar con causas instrumentales consiguientes. Pero también necesita de causas coadyuvantes antecedentes y simultáneas. Necesita del aprendizaje de las técnicas apropiadas, que le ha sido suministrado por otros; necesita de los alimentos que le proporcionan las energías físicas que ha de gastar; necesita del aire que ha de respirar; necesita, sobre todo, de su propia actividad vital, cuyo comienzo no se ha dado, y cuya prolongación escapa en muchos aspectos a su control. O sea, que respecto de la mesa, el carpintero no es causa total sino parcial, y en la parte de la que es causa tampoco lo es totalmente, sino parcialmente.

Pero, en cambio, en cada ser finito hay algo que engloba o contiene todo lo que en él hay, a saber, su ser, su realidad. Por ello, quien sea causa del ser de cada cosa será, sin duda, causa de la cosa entera, de toda ella y totalmente. Existir o no existir: esta es la cuestión fundamental. Implantado en la existencia se puede obrar y causar; sin existir, no. Si lo causado existe, puede ser efecto, al menos parcial, de cierta causa, pero si no existe, la presencia en él del influjo causal es completamente nula. En consecuencia, cualquier ser finito, si se considera en su ser mismo o en su realidad, está clamando por su causa total y completa, y como ésta, según veremos, no puede ser más que Dios, está clamando a Dios como efecto propio de El. Así, pues, existen efectos propios de Dios en el ámbito de nuestra experiencia.

b) El principio de causalidad eficiente tiene alcance y valor universales, más allá de los límites de nuestra experiencia

En primer lugar, debemos distinguir dos tipos de experiencia: la externa, que para nosotros es siempre sensitiva, y la interna, que en nosotros mismos es mucho más intelectiva que sensitiva. En efecto, ese contacto directo que a veces tiene el sujeto cognoscente humano con la realidad conocida, presente a él en su individualidad o en su existencia singular y concreta, se da unas veces en el conocimiento sensitivo externo (y esta es la experiencia externa), pero otras muchas se da en el conocimiento sensitivo interno (por ejemplo, en las percepciones del sensorio común, cuando sentimos que sentimos) y, sobre todo, en el conocimiento intelectual, cuando entendemos que estamos entendiendo, o que estamos queriendo, o que estamos obrando. Esta experiencia intelectual, natu-

ralmente interna, de nuestros propios actos no es, desde luego, menos segura o menos de fiar que la experiencia sensitiva externa, pues engendra en nosotros una certidumbre que nada ni nadie puede hacer vacilar.

Pues bien, es en esa experiencia interna, de índole intelectual, donde verdaderamente captamos la noción de "causa", y más en concreto, de "causa eficiente". En la experiencia externa podemos ciertamente captar la sucesión temporal de unos hechos o datos, a los que llamamos efectos, respecto de otros hechos o datos, a los que llamamos causas, y que anteceden temporalmente a aquéllos; pero no podemos percibir propiamente, con ninguno de nuestros sentidos (ni externos, ni tampoco internos), la relación causal misma, el enlace de los efectos con sus causas, y la dependencia y subordinación de los primeros respecto de las segundas, todo lo cual está contenido, sin duda alguna, en nuestra noción de causa. De aquí que los pensadores que sólo atienden a la experiencia externa para explicar el origen de dicha noción, no la hayan descrito correctamente, pues sólo encuentran en ella una sucesión temporal, constante y uniforme, capaz de engendrar en nosotros un hábito, o una costumbre, pero nada más.

En cambio, en la experiencia interna de índole intelectual, nosotros percibimos claramente, unas veces cierta causalidad que empieza en lo interior y termina también en lo interior (cuando, por ejemplo, por una acto de la voluntad, nos ponemos a pensar o a reflexionar sobre cualquier asunto); otras veces, una causalidad que comienza en lo interior y que acaba en lo exterior (cuando, por ejemplo, por impulso de nuestra voluntad, nos ponemos a andar o a golpear), y finalmente, otras veces, una causalidad que se inicia en lo exterior y concluye en lo interior (cuando, por ejemplo, sentimos y padecemos el dolor de una punzada que hemos recibido de fuera). Y en todos estos casos vivimos o experimentamos interiormente todo eso que es esencial en la noción de causalidad eficiente, a saber, la acción de un agente sobre un paciente, la producción de una cierta modificación en el paciente debida a aquella acción, el enlace necesario de lo primero con lo segundo (que no es de mera sucesión temporal, ya que, en realidad, más bien se trata de una simultaneidad) y sobre todo una dependencia y subordinación ineludible del efecto respecto de la causa. En esa percepción o vivencia interna se nos manifiesta claramente que, sin la acción de la causa, el efecto no surgiría, y que, con la acción de la causa, el efecto no podría dejar de darse. Ahí está el verdadero origen de nuestra noción de causa, que por virtud de la abstracción intelectual, extraemos, elevamos y universalizamos, a partir de dichas vivencias. ¿Cómo, pues, puede alguien suponer que no se trata de una noción real, o que no tiene apoyo en la realidad, cuando nada puede ser para nosotros más real que esos mismos hechos de conciencia de los que partimos? La noción de causa está, de modo absolutamente indudable, extraída de la realidad.

Mas si esto fuera poco, la razón viene a confirmar y reforzar lo que la experiencia nos enseña. En la vivencia de la causalidad se nos descubre también la noción de algo que comienza a ser, o sea, de algo que antes no era y que después comienza a ser. Por lo demás, ese comienzo en el ser nos aparece allí siempre ligado a la acción causal de lo que ya es y que, en virtud de su acción, hace ser a lo que antes no era. La razón puede, pues, descubrir, enteramente apoyada en la experiencia, la verdad de este principio: lo que no es no comienza a ser más que en virtud de lo que ya es. ¿Podrá este principio adquirir, a partir de aquí, un valor universal, aplicable al ámbito universal del ser, más allá de los límites de nuestra experiencia? Veámoslo.

La noción de "lo que comienza a ser" implica necesariamente la de "lo que puede no ser". En efecto, si algo comienza a ser es evidente que antes no era, y que, por consiguiente, puede no ser. Pero si ahora es y, sin embargo, puede no ser, es también claro que no tiene el ser por sí mismo, sino por otro. No tiene el ser por sí mismo, porque de tenerlo nunca le habría faltado lo necesario para ser, y así habría existido siempre. Y tiene entonces que tener el ser por otro, porque si no lo tuviera ni por sí ni por otro, no lo tendría de ninguna manera, es decir, no existiría. Pero tener el ser por otro es lo mismo que ser causado por ese otro. Luego todo lo que comienza a ser es causado por otro, o sea, tiene una causa. Es precisamente el mismo principio que la experiencia nos había enseñado: "lo que no es no comienza a ser más que en virtud de lo que ya es".

O dicho más brevemente: lo que comienza a ser es contingente, es decir, indiferente de suyo para ser y para no ser. Pero esto es lo mismo que decir que no tiene el ser por sí mismo, ya que si lo tuviera no sería contingente, sino necesario, enteramente determinado a ser. Luego tiene que tener el ser por otro, o sea, es causado. Esta conclusión se hace más patente considerando que lo que no es no puede darse el ser a sí mismo, porque para ello sería necesario que existiera (para poder darse el ser) y que, al mismo tiempo, no existiera (para poder recibirlo). Y considerando también lo que la propia noción de causa importa, a saber, la donación o comunicación de algún ser a lo que de suyo no lo tiene. En conclusión, el principio de causalidad eficiente es enteramente universal, o extensivo al ámbito entero de la realidad.

Conviene finalmente aclarar que el principio de causalidad eficiente no establece que todos los seres son causados, sino sólo que es causado todo ser que comienza a ser, y que, por tanto, antes no era, lo cual revela su posibilidad de no ser, o sea, su contingencia. Es más, el principio de causalidad eficiente entraña que no todos los seres son causados, sino que ha de haber al menos uno que no lo sea; o lo que es lo mismo, que no todos los seres son contingentes, sino que tiene que haber, al menos uno, que sea necesario. Además, el principio de causalidad eficiente excluye, por absurda, la posibilidad de un ser que sea causa de

sí mismo; pero no excluye, sino que reclama, la necesidad de un ser que sea incausado.

c) Del efecto propio a la causa propia

Con lo que queda dicho podemos dar por justificadas las dos bases filosóficas necesarias para demostrar la existencia de Dios. Mas para resolver plenamente la cuestión del modo como resulta posible dicha demostración es preciso examinar todavía la conjunción conveniente de esas dos bases. Y en primer lugar, veamos el tipo de causalidad eficiente que es preciso utilizar en este cometido.

No podemos perder de vista que el principal propósito que ahora tenemos es demostrar la existencia de la Causa primera de los seres finitos, partiendo precisamente de estos seres, cuya existencia nos es claramente conocida. Pero esto sólo podremos hacerlo en el caso de que la existencia actual de tales efectos esté suponiendo, de modo ineludible, la existencia también actual de dicha Causa primera. Porque ocurre que no siempre la existencia de un efecto está suponiendo la existencia actual de la causa a la que tal efecto se atribuye. Por ejemplo, puede existir una mesa determinada sin que exista ya el carpintero que la fabricó. Interesa, pues, en gran manera, determinar cuál es la causa cuya existencia actual es necesariamente exigida por la existencia asimismo actual de su efecto. Esa causa, que se conoce con el nombre de "causa propia" es la que ahora tenemos que describir con el mayor detenimiento.

Primero, la causa propia es la *necesariamente* requerida para la producción del efecto que se le atribuye. O sea, aquella que, ante un efecto cualquiera, se manifiesta como imprescindible, en el sentido de que sólo si ella existe y actúa, el efecto en cuestión se da, y si no existe o no actúa, el efecto no se da. Y esto siempre, por mucho que se reitere nuestra comprobación experimental. Naturalmente esto supone que la causa propia tiene que precontener la íntegra realidad de su efecto (precontenerla al menos de manera virtual), porque nadie puede dar lo que no tiene.

Segundo, la causa propia es también la *inmediatamente* requerida para la producción de su efecto. Con ello no queremos decir que la causa propia tenga que actuar sola, sin la cooperación de ninguna otra, ni siquiera de una causa instrumental. Y tampoco la causa instrumental, por ser comúnmente la más inmediata, es por eso sólo la causa propia. Lo que se trata es de excluir la causa remota, la causa que no influye actualmente en la producción del efecto de que se parte, sino que sólo es causa anterior de la causa que verdaderamente ahora actúa. Esto nos lleva a reconocer que muchas veces la verdadera causa propia

no actúa en solitario, sino que es más bien una concausa, o un conjunto de causas que concurren en su acción. Lo que sí deberá determinarse en cada caso con cuidado es el verdadero efecto de la causa a la que se atribuye, porque no toda la realidad que pueda descubrirse en un determinado efecto ha de corresponder a una determinada causa.

Tercero, la causa propia de un efecto *particular* puede ser una causa también particular, pero lo causa propia de un efecto *universal* tiene que ser una causa asimismo universal. Y aquí hay que entender que la causa universal es la que, siendo individual como todo lo que existe, produce muchos efectos y no uno sólo, y asimismo el efecto universal es el conjunto de todos los efectos reales, y por ello individuales, que se deben a una sola causa. Por consiguiente, lo universal aquí no significa algo abstracto.

Cuarto, la causa propia del *hacerse* no es, por eso sólo, causa propia del *ser;* y por ello puede ocurrir que desaparezca la causa del hacerse de un efecto y que siga subsistiendo en su ser el efecto antes producido.

Quinto, la causa propia es la causa *en acto,* no la causa *en potencia.* No basta, ciertamente, con que un determinado ser sea capaz de producir este o aquel efecto, sino que es necesario, para que pueda decirse propiamente causa, que efectivamente lo produzca.

Pues bien, para poder concluir en la existencia actual de Dios, es claro que tendremos que ir a buscar la causa propia del efecto de que partamos, sin contentarnos con la impropia.

d) La serie de las causas

Pero interesa todavía fijar nuestra atención en un corolario del principio de causalidad eficiente, del que necesariamente se ha de echar mano para demostrar la existencia de Dios, a partir de cualquier ser finito, y es este: "no se puede proceder al infinito en una serie de causas subordinadas unas a otras".

Cuando se pretende, en efecto, demostrar la existencia actual de Dios, a partir de algún efecto propio de El, que se nos manifiesta en la experiencia, comenzamos por establecer que un efecto tal ha de tener necesariamente una causa inmediata, ésta o aquélla; pero como dicha causa puede ser a su vez causada, y lo que pretendemos es llegar a la causa incausada, hemos de seguir preguntando por la causa de esa causa inmediata, la cual, si también es causada, exigirá otra causa, y así sucesivamente. Ahora bien, no es posible, decimos, proceder al infinito en esa serie de causas subordinadas unas a otras, sino que hemos de concluir necesariamente en una causa primera incausada. Así, este corolario del

principio de causalidad eficiente es de la mayor importancia en orden a la demostración de la existencia de Dios, y habrá que defenderlo críticamente, si queremos salir adelante airosamente con nuestro intento.

Pues bien, la postura que vamos a mantener aquí puede resumirse del modo siguiente:

Primero, la serie de causas subordinadas, cuya prolongación al infinito debe tenerse por imposible, es aquella en la que la subordinación de las causas se establece precisamente en razón a su causalidad, y no en razón a cualquier otro aspecto o dimensión. Así, en el caso de las causas eficientes, la subordinación debe atender a la acción causal o productiva de las anteriores sobre las posteriores, pero no a otras peculiaridades de las causas en sí consideradas, por ejemplo, si son más perfectas o menos, o si en su ser son más duraderas o lo son menos, etc.

Segundo, la imposibilidad de que una serie de causas, subordinadas en el sentido dicho, pueda ser prolongada al infinito se hecha de ver de modo muy claro cuando se trata de causas esencialmente subordinadas en el presente, es decir, cuando una causa no puede actuar sin el influjo inmediato y simultáneo de la otra causa a la que se subordina, como ocurre, por ejemplo, con la pluma que no escribe si no está siendo movida por la mano, y ésta a su vez tampoco mueve a la pluma si no está siendo movida por la voluntad. Aquí resulta evidente que, si no hay una acción causal primera o inicial, no puede haber tampoco una segunda, ni una última, y por ello el proceso al infinito es imposible.

Tercero, por lo que se refiere a la serie de causas accidentalmente subordinadas en el pasado, es decir, subordinadas en cuanto al comienzo en el ser, pero no en cuanto a la acción causal, la imposibilidad de proceder hasta el infinito debe plantearse sobre otras bases. Por supuesto que, en todo caso, cualquiera que sea el grado de autonomía de cada causa en su actividad causal, no es posible que se den actualmente, en el presente, un número infinito de causas; sencillamente porque no existe ni puede existir un número infinito de cosas realmente dadas en el presente. Por muchas que sean, tendrán siempre un número determinado, tal vez desconocido o incluso incognoscible por nosotros, pero determinado. Y si se trata de causas que ya no existen, sino que existieron en el pasado, por mucho tiempo que haya transcurrido, también tiene que ser un número finito, puesto que puede aumentar y aumenta de hecho en el futuro, con cada nueva causa que aparece. Lo que en cualquier serie numérica no tiene límite es la posibilidad de aumentar, sin que nunca llegue a darse un número realmente ilimitado. El número infinito, lo mismo que el número máximo o mayor de todos, es un puro ente de razón que ni existe ni puede existir. Se puede operar con él, porque estas operaciones no se ocupan de cosas reales, sino de meras representaciones mentales, pero es imposible dotar a todo ello de realidad efectiva.

Pero hay otra cuestión a tener en cuenta y es la dependencia en que las causas subordinadas se encuentran. Suponiendo que una causa causada no dependa en su obrar de la causa que la ha puesto en el ser, en lo que sí que depende es en la incoación de su ser, y sin ese ser recibido, sea cualquiera el momento en que lo recibió, la susodicha causa no podría obrar. Por consiguiente, también su obrar depende en alguna medida de la causa que le dio el ser. Ahora bien, esta dependencia es bastante para reclamar de modo necesario una causa primera, no causada o no dependiente de ninguna otra, o sea, para hacer imposible una serie infinita de causas subordinadas. Porque afirmar que dicha serie es infinita es lo mismo que negar la existencia de una causa primera, o declarar que todas las causas son intermedias entre el efecto último, *a parte post*, y una pura nada, *a parte ante*. Pero ninguna de esas causas intermedias, ni todas juntas, pueden dar razón suficiente del efecto último, que ha precisado la actividad efectiva de la última causa de la serie, y en consecuencia el ser o el existir de dicha causa, que ella no lo tiene de suyo porque lo ha recibido de otra anterior, y esta de otra, etc.. Y si todas y cada una de esas causas han recibido su respectivo ser, es imposible que no exista la causa no causada que en último término se los ha dado. El que tiene algo, o lo tiene de suyo o por sí, o lo tiene por haberlo recibido de otro: no cabe un término medio. Y es claro que las donaciones, las riquezas entregadas, no surgen solas, a partir de la nada, por mucho que se prolongue la serie de los donantes, ni tampoco porque se establezca un círculo entre ellos.

En consecuencia, no es posible proceder al infinito en una serie de causas verdaderamente subordinadas unas a otras, sino que es necesario llegar a una causa primera incausada. Esta causa, por lo demás, como no puede haber recibido el ser, sino que lo tiene de suyo, tampoco lo puede haber perdido, y, por tanto, no es una causa que existiera en el pasado y ya no exista, sino que existe actualmente y seguirá existiendo en el futuro del mismo modo que existió en el pasado, es decir, de modo necesario.

En resumen. Resuelto el problema de la necesidad filosófica de demostrar la existencia de Dios, el problema de la demostrabilidad de la misma, en sus dos facetas, la de la posibilidad de la demostración y la del modo de dicha posibilidad, encuentra solución adecuada en estos dos pasos:

Primero, es posible demostrar la existencia de Dios, porque es ciertamente posible la relación de conocimiento entre el entendimiento humano y Dios mismo.

Segundo, dicha relación cognoscitiva es posible a su vez, porque: *a*) existen efectos propios de Dios en el contexto de nuestra experiencia, *b*) el principio de causalidad eficiente tiene alcance y valor extraexperimental, *c*) el proceso de la demostración se apoya en la indagación de la causa propia, y *d*) no es posible proceder al infinito en una serie de causas verdaderamente subordinadas unas a otras.

III

LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1. Las condiciones de la demostración de Dios

En el capítulo anterior, al describir el modo como es posible demostrar la existencia de Dios, quedaron ya fijadas, al menos en sus líneas generales, las condiciones que debe cumplir una efectiva demostración de Dios. Conviene, sin embargo, señalar ahora, con algún mayor detenimiento, los requisitos de tal demostración, y ello atendiendo a sus cuatro grados o momentos: el punto de partida, el principio de causalidad eficiente, la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas subordinadas, y el término o conclusión de la prueba.

a) El punto de partida

Ya dijimos más atrás que el punto de partida de toda demostración filosófica de la existencia de Dios ha de ser algún *efecto propio de Dios*, o sea, un efecto que, al menos en último término, sólo a Dios puede ser atribuido. Además es preciso que *nos conste experimentalmente la existencia de tal efecto.*

Comencemos por esta constancia experimental. Es verdad que podemos llegar a conocer la existencia de una cosa sin que tengamos experiencia de ella, apoyándonos precisamente en el principio de causalidad eficiente; pues como todo efecto depende necesaria e inmediatamente de su causa propia, es preciso que si existe el efecto, exista también su causa propia. Pero así accedemos, no de modo inmediato, sino mediato, a la existencia de esa cosa que es causa; con lo cual no nos instalamos en un verdadero punto de partida, sino en una cierta meta de llegada. El verdadero punto de partida debe ser conocido inmediatamente, y conocer inmediatamente la existencia de algo es conocerlo de manera experimental.

Por lo demás, nuestra experiencia es de dos clases, como ya anteriormente se dijo: la externa, que es siempre sensitiva, y la interna, que puede ser también sensitiva, pero que sobre todo es intelectiva. Y ahora conviene añadir que la

experiencia sensitiva nos hace conocer la existencia sólo de manera material, no formal, es decir, nos hace conocer algo que realmente existe, pero sin percibir formalmente o propiamente su existencia, o su valor existencial. Y es que, aunque es claro que la existencia se da en las cosas sensibles, la existencia misma no es sensible, sino suprasensible: el valor existencial sólo intelectivamente puede ser captado. Por eso, cuando nos apoyemos en la experiencia externa, que es la única que nos puede abrir al conocimiento inmediato de los seres exteriores a nosotros, será también preciso que se una a ella la luz propia de la facultad intelectiva, cosa que se logra en el ejercicio de la facultad cogitativa, que es uno de nuestros sentidos internos. La existencia misma de una cosa exterior no es algo sensible *per se*, sino inteligible *per se;* pero si, a través de la cogitativa, la luz intelectual se une a la experiencia externa, esa misma existencia de una cosa exterior seguirá siendo un inteligible *per se*, pero será también un sensible *per accidens*. En consecuencia, cuando decimos que el punto de partida de las demostraciones de la existencia de Dios debe ser un efecto propio de Dios cuya existencia percibamos experimentalmente, esta experiencia ha de ser indudablemente la intelectiva, ya sola, cuando versa sobre nuestros propios actos espirituales en el momento mismo en que se están ejerciendo, ya acompañada de la experiencia sensitiva externa, a través de la facultad cogitativa, cuando versa sobre las cosas externas, que inmediatamente afectan a nuestros sentidos exteriores, y que éstos, a su modo y manera, también perciben.

Pero veamos ahora, con algún mayor detalle, cuáles pueden ser esos efectos propios de Dios, dados a nuestra experiencia humana, y que nos pueden servir de punto de partida para demostrar la existencia de Dios. La respuesta general es que cualquier realidad finita, cualquier cosa, ya sustancial, ya accidental, que verdaderamente exista, y que de algún modo se manifieste como limitada, ya en el tiempo (porque no siempre haya existido), ya en su mismo ser (porque posea el ser en precario o de modo deficiente y parcial). Veámoslo con más detenimiento.

En primer lugar digamos que el ser o el existir no tiene siempre la misma, llamémosla así, "densidad ontológica". Es evidente que un determinado color, o figura, o tamaño de un cuerpo, o un determinado acto de sentir o de entender o de querer de una mente, que constituyen otros tantos accidentes, son ciertamente realidades, y por ello algo que indudablemente existe. Pero su existencia es sumamente endeble y precaria, porque, en primer lugar, los accidentes no existen en sí mismos, sino apoyados o sustentados en sus respectivas sustancias (sin ellas no pueden existir), y en segundo lugar, algunos de ellos son sumamente fugaces, y así ahora existen pero inmediatamente ya no existen, como ocurre, por ejemplo, con las partes de un movimiento sucesivo. O sea, que los accidentes existen, pero su existir es bien poco "denso" (perdónese la metáfora).

No ocurre lo mismo con las sustancias. El existir de las sustancia es de mucho más "peso", tiene mayor "calado"; por su propia índole es permanente, además de ser sustantivo, y no meramente adjetivo. Y es el fundamento del existir accidental, pues si no existieran las sustancias, no existirían tampoco los accidentes. Por lo demás, el existir sustancial tiene dos modalidades diferentes: el que es propio de los seres corpóreos y el que corresponde a los seres espirituales. El primero también es un existir perecedero, pues las sustancias corpóreas son de suyo corruptibles, y antes o después terminan por corromperse y dejan, por consiguiente, de existir. Las hay que son más duraderas, pero otras son muy frágiles y con suma facilidad se destruyen. "Ayer naciste y morirás mañana", como dice el poeta refiriéndose a la rosa. Desde luego que se trata siempre de un existir sustancial o sustantivo, y no meramente accidental o adjetivo, como el que tienen los accidentes todos (también los espirituales); pero, siendo sustancial, es, sin embargo, muy precario, fácilmente perdidizo.

Pero el existir de las sustancias espirituales es bien distinto, es un existir imperecedero: una vez dado, en el momento en que la sustancia espiritual de que se trate hace su entrada en la realidad, ya no cesará jamás de darse, de ser detentado o ejercido en la plenitud de su actualidad. Un existir espiritual es un "hecho para la eternidad". Esa sustancia espiritual que ha comenzado a existir en un determinado momento no dejará de existir jamás; su ser es más "duro" que el de las mismas rocas, más que el de los astros, más que el de toda la materia tomada en su conjunto. En realidad, se trata de un tipo de existir muy distinto, un existir que no puede perderse, que no puede de hecho perecer.

Pues bien, aun reconociendo las diferencias abismales que separan a estos tres tipos de existir: el de los accidentes, el de las sustancias corpóreas y el de las sustancias espirituales, sin embargo, el existir es siempre una perfección soberana, en oposición insalvable, a infinita distancia, del puro no ser. Y todo efecto existe (como también existe todo lo que verdaderamente es causa eficiente, todo lo que actúa, todo lo que produce algo). Todo efecto: también el que es una sustancia frágil, abocada a una facilísima destrucción, y también el que es un mero accidente, sin apenas "densidad ontológica". Y el pasar ese efecto del no ser al ser, del no existir al existir, es un paso gigantesco, que en modo alguno puede darse sin causa, por una especie de pura espontaneidad. Además, cualquiera que sea la causa que produzca ese efecto, ese nuevo existir, no es posible que, si es finita, actúe completamente sola, sin ayuda de ninguna otra, y, en última instancia, sin ayuda del Ser por esencia, sin ayuda de Dios. Pero esto, tendremos que verlo más despacio después.

Esta descripción de las distintas modalidades del existir nos pone de relieve que los puntos de partida para una demostración de la existencia de Dios pueden ser muy variados; y así se puede partir de un accidente, que comienza a existir en una sustancia merced a un cambio accidental, y se puede partir de una sus-

tancia corpórea, que comienza a existir a través de un cambio sustancial, y se puede partir incluso de una sustancia espiritual, que sólo ha podido comenzar a existir en virtud de un acto creador. Mas, aparte de esta consideración general, que parece multiplicar enormemente los puntos de partida, es conveniente hacer otras dos consideraciones, que pueden simplificar el número de las posibles demostraciones de Dios.

La primera es que, en las susodichas demostraciones, se debe tratar de buscar, como puntos de partida, efectos muy generales o de una gran amplitud, porque lo que se busca es precisamente demostrar la existencia de una Causa primera, absolutamente universal, es decir, que extiende su influjo causal a todas las cosas causadas. Y una de las condiciones, antes mencionadas, de la causa propia, es precisamente que sólo la causa universal puede dar razón adecuada, como causa propia, de un efecto asimismo universal.

La segunda consideración es que no basta tener en cuenta en los efectos de que partimos su condición ineludible de existentes, sino también su no menos ineludible condición de efectos. O sea, que los efectos de que partimos en las demostraciones de Dios tienen que manifestar claramente su índole de efectos; efectos, claro está, existentes, pero efectos; y la mejor manera de que manifiesten esa índole es tomándolos en su misma efectuación, en su mismo hacerse u originarse, que no es otra cosa que el cambio, ya accidental, ya sustancial. A lo cual podrá también agregarse otra manifestación del carácter de causado que cualquier ser real finito puede tener, y es su limitación; su limitación no sólo temporal, que podría asimismo llevarnos a su causación u originación, por medio de un cambio, sino su limitación también en su perfección. Pero de todo ello volveremos a hablar más adelante cuando tratemos de sistematizar y ordenar los argumentos demostrativos de la existencia de Dios, según unos pocos tipos esencialmente distintos.

b) El principio de causalidad eficiente

El segundo momento en toda demostración de la existencia de Dios es la aplicación, al efecto de que partimos, del principio de causalidad eficiente, o lo que es igual, el reconocimiento de que es imposible que exista el efecto en cuestión sin la acción productiva de un agente. Detengámonos, pues, ahora a examinar esa acción y ese agente.

Toda acción productiva o transitiva, de la que podemos tener experiencia, es, sin duda alguna, un accidente, que emerge o surge en una sustancia o sujeto que es de suyo capaz de obrar, y es a lo que llamamos un agente. Así, pues, esa acción productiva, o ese ejercicio de la causalidad eficiente, que es lo más inme-

diato al surgimiento de un efecto, es siempre, en el ámbito de nuestra experiencia, algo adjetivo o accidental, que necesita para darse de un sujeto agente en el que descansa y del que surge. Por ello, la originación de cualquier efecto no exige sólo una acción productiva, sino también un agente sustancial en acto, o en ejercicio efectivo de su capacidad de obrar. Y a este agente en acto es a lo que se suele llamar "causa eficiente". La causa eficiente verdadera y en sentido propio no es, pues, una mera acción, sino un sujeto activo y actuante, una sustancia individual (sólo lo individual existe y sólo lo individual actúa), que está de hecho actuando o ejerciendo su aptitud de causar.

Por lo demás, tiene que haber una perfecta congruencia en cada caso entre la acción productiva y el efecto producido. El efecto que en cada ocasión se produce es como una réplica, o mejor, una duplicación exacta de la acción del sujeto agente en el paciente, que ha de ser también un sujeto o sustancia. En realidad lo que sea una acción sólo se descubre íntegramente en el efecto que le es correlativo; ese efecto, tal como se encuentra en el paciente, es la plena revelación de la energía y actualidad contenidas en la acción que inmediatamente lo origina. Por eso decían los escolásticos: *actio in passo,* donde la acción se consuma y permanece es en el paciente. No hay aquí ningún trasplante; la acción, en cuanto accidente surgido en el agente, no emigra de una sustancia a otra, del sujeto agente al sujeto paciente, sino que el agente, en virtud de su acción, hace surgir en el paciente, ese otro accidente (otro numéricamente, aunque sea idéntico específicamente), que es la pasión o el efecto producido, plena revelación, por lo demás, de la acción misma.

Todas estas precisiones son necesarias para usar convenientemente del principio de causalidad en cada caso y para aplicarlo a los distintos efectos de que partamos. En realidad todos los efectos de los que, en tanto que efectos, podemos tener noticia experimental se originan en un proceso más o menos largo (y a veces muy breve) que entraña un cambio o mutación en algún paciente. Unas veces ese cambio es simplemente accidental, y entonces también es accidental el efecto surgido al final del proceso: un accidente nuevo, surgido o educido de la propia potencialidad de la sustancia en la que inhiere. Otras veces ese cambio es sustancial, una profunda transformación del paciente, y entonces es sustancial también el efecto producido al cabo del proceso: una nueva sustancia, o por mejor decir, una nueva forma sustancial, surgida o educida de la potencialidad de la materia de la anterior sustancia, ahora trasmutada en esa otra nueva. Y claro está que el ser o el existir en el que desembocan ambos procesos no es del mismo rango: en el primer caso se tratará de un nuevo existir accidental, que se sustenta íntegramente en la sustancia del paciente, y necesita de su existir sustancial para darse; mientras que en el segundo caso se tratará de un nuevo existir sustancial, y por ello independiente o autónomo respecto de cualquier sujeto de inhesión. Aquí aparece más claramente que es un nuevo ser lo que se ha produ-

cido, lo que se ha generado. Pero en la práctica no resulta fácil discriminar lo que es fruto de un cambio accidental (la misma sustancia, con otra configuración accidental) o lo que es fruto de una transformación sustancial (la misma materia, pero con otra forma sustancial). Cierto que en el mundo de los seres vivos, cualquier nuevo individuo de una especie, nos aparece claramente como una nueva sustancia; pero en el mundo de las producciones técnicas no acertamos a distinguir muchas veces los cambios accidentales, que son, sin duda, los más, de las transformaciones sustanciales, que son, por supuesto, las menos.

Por lo que se refiere a la necesidad de buscar en cada caso la causa propia del efecto de que partimos, una guía segura puede ser la misma experiencia. Suele resultar fácil, en general, señalar para un determinado efecto del que tenemos experiencia, cuál es la causa propia que efectivamente lo produce, a saber, la sustancia individual que lleva a cabo la acción productiva de la que tal efecto resulta inmediatamente. Y no es necesario que se trate de la causa total, o sea, de la causa que produzca totalmente todo el efecto o todo lo que hay en él. Esto, por lo demás, no ocurre nunca en las causas finitas. Y como la causa total no puede ser otra que Dios, para todos los efectos habríamos de señalar esa única causa, ignorando enteramente las otras, que sin duda existen y obran. Por eso, podemos considerar causa propia la que es capaz de producir un determinado efecto y lo es de tal modo que sólo ella lo es (ella o las otras específicamente iguales) y también lo es siempre, si no resulta impedida. Y esto independientemente de que, a veces, o incluso siempre, tenga que ser ayudada en su acción causal por otras causas subordinadas o instrumentales. Y por supuesto la causa propia no podrá ser nunca inferior a su efecto, o contener menos perfección que él. Pues causar es siempre comunicar, de algún modo, la perfección que el agente posee, y es claro que nada ni nadie puede comunicar o dar aquella perfección o actualidad de que, en absoluto, carece.

c) *El término de la demostración*

El tercer momento en la demostración de la existencia de Dios es aquel corolario del principio de causalidad que establece la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas verdaderamente subordinadas. Pero nada nuevo hay que añadir aquí a lo ya dicho sobre ese corolario. No nos detendremos, pues, en él, sino que pasaremos, sin más, al cuarto momento, que es el término de la demostración.

Digamos, ante todo, que ese término o conclusión de cualquier argumento demostrativo de la existencia de Dios es y tiene que ser siempre Dios mismo, pero considerado como Causa primera y plena del efecto de que hemos partido,

así como de toda la serie que hayamos interpuesto entre dicho efecto y el propio Dios.

Desde luego que en cada caso nos aparecerá Dios bajo un aspecto diferente, el aspecto que corresponde a la acción causal que haya sido considerada, pero en último término esa multiplicidad de aspectos se reduce a la más estricta unidad, y aun simplicidad, que corresponde al Ser divino.

Tradicionalmente, en las famosas "vías tomistas" para demostrar la existencia de Dios, la Causa Primera, a la que en todos los casos se llega, se presenta bajo estos nombres o aspectos distintos: Motor Inmóvil, Causa Eficiente Incausada, Ser Necesario por Sí, Máximo Ser, Ordenador Supremo. Pero esos conceptos suponen a su vez otros como Acto Puro, Ser por Esencia, Ser Infinito, o Ser Subsistente. Todos se implican y coimplican entre sí, porque su distinción no tiene un verdadero fundamento en la realidad divina, que, aun siendo riquísima en toda perfección, es también simplicísima, sino que sólo se funda en la imperfección de nuestro modo de conocer.

De aquí que el término de toda demostración de la existencia de Dios sea, en fin de cuentas, el mismo siempre: el Ser Simplicísimo, el Ser Subsistente, radicalmente distinto y diferente de todos los demás seres que hay en el universo. Y de aquí también que las demostraciones de la existencia de Dios, cuando son verdaderamente tales, constituyan la mejor refutación del "panteísmo", o doctrina filosófica que identifica a Dios con el mundo. La Primera Causa Incausada trasciende y rebasa completamente cualquier ser mundano, y es absurdo tratar de identificarla con alguno de ellos, o con el conjunto de los mismos.

2. Las cinco rutas del ascenso a Dios

Acabamos de determinar la estructura interna de cualquier posible demostración de la existencia de Dios, mostrando cuáles han de ser sus momentos esenciales. Ahora nos toca fijar el número y la configuración concreta de esos argumentos demostrativos, tratando de reducirlos a algunos caminos (o "vías") claramente diferenciados, tal como, de hecho, han sido propuestos en una larga tradición filosófica.

Recordemos que los escalones o momentos de toda demostración de Dios son estos cuatro: el punto de partida (siempre un hecho de experiencia), el principio de causalidad eficiente (acomodado en cada caso al punto de partida), la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas verdaderamente subordinadas, y la conclusión en el Ser Subsistente (alcanzado también en cada caso bajo distintos aspectos). Pues bien, según esto, no es posible que las demostraciones de la existencia de Dios difieran en otra cosa que en el punto de

partida, puesto que incluso las variaciones que se hagan en el principio de causalidad eficiente, al tener que acomodarlo a los distintos puntos de partida, tendrán que venir impuestas por la diversidad de éstos. Podemos, pues, decir que si se dan varias demostraciones realmente distintas de la existencia de Dios, su distinción estará fundada en la diversidad de los puntos de partida adoptados en cada caso.

Sabemos, por otra parte, que los puntos de partida han de ser siempre algunos efectos, experimentalmente conocidos, y que además sean reconocidos como efectos. Y también sabemos que los efectos de que partamos deben poseer la mayor universalidad posible, puesto que nos deben conducir a una causa asimismo universal. Pues bien, hay dos maneras -las dos generales- de que los efectos dados en nuestra experiencia puedan ser claramente reconocidos como efectos, a saber, la de considerar su mutación y la de atender a su limitación. Por la mutación, en cualquiera de sus grados (accidental o sustancial), descubrimos que hay cosas que antes no eran y después sí son, o sea, que comienzan a ser, y que, por tanto, son causadas o efectuadas, son efectos; y también por la limitación, ya sea en la duración (limitación temporal), ya sea en la perfección (limitación entitativa), descubrimos que los seres que la poseen no son por sí mismos, sino causados por otros, o sea, también efectos. Por consiguiente, esas dos manifestaciones generales de que los seres reales de que partimos tienen la índole de efectos, pueden bien servirnos para ordenar y clasificar los distintos puntos de partida.

Otro punto de vista, que cabe también adoptar, nos lleva a la misma conclusión. Y es que la totalidad de los seres de nuestra experiencia presentan estos dos aspectos, que se implican y complementan mutuamente: lo estático (mejor sería decir lo estable) y lo dinámico; y esos dos aspectos vienen recogidos precisamente en la limitación y en la mutación. Porque no hay que olvidar que los efectos de que partimos deben ser reconocidos como tales efectos, y por ello no podemos fijarnos sólo en lo que tienen de positivo (su ser real, su perfección), sino también en lo que tienen de negativo (su insuficiencia, sus carencias). Y esa dimensión negativa se manifiesta, en el orden estático, por la limitación, y en el orden dinámico, por la mutación. Estamos, pues, ante dos rúbricas sumamente generales, dentro de las que cabe ordenar a todos los efectos experimentalmente conocidos, o sea, a todos los puntos de partida de las demostraciones de la existencia de Dios.

Mas dentro de esas dos rúbricas generales cabe también hacer alguna subdivisión. Por lo que se refiere a la mutación, pueden descubrirse en ella estos tres aspectos distintos: la pasividad, la actividad y la dirección. Ninguna mutación es posible sin un sujeto pasivo en el que se produzca; sin un agente que activamente la produzca, y sin una dirección o encaminamiento hacia alguna meta. La misma palabra "mutación" puede ser entendida como acción y como pasión:

acción y efecto de mudar o cambiar; porque la acción y la pasión son correlativas: no hay acción emitida por un agente sin pasión recibida en un paciente. Así, pues, esos dos aspectos de la mutación son inexcusables y realmente distintos, aunque al mismo tiempo inseparables. Y el tercer aspecto, asimismo inexcusable, es la dirección, el sentido, la finalidad, la meta, a donde la acción y la pasión, conjuntamente, se enderezan. Pues bien, estos tres aspectos de la mutación pueden proporcionar la base para distinguir tres "rutas" distintas en el ascenso a Dios, es decir, tres argumentos demostrativos diferentes.

En cuanto a la limitación, también se presta para que en ella puedan distinguirse estas dos dimensiones: la temporal y la entitativa. Puede un ser, en efecto, estar limitado en su duración temporal, con un principio en el tiempo y un subsiguiente final, más o menos alejado de aquel principio; y puede también estar limitado en su misma entidad, en algunas de sus perfecciones o en el conjunto de ellas, porque no tiene todo el ser, sino sólo una participación de él, más o menos amplia o más o menos restringida. Y estas dos dimensiones de la limitación también pueden fundamentar otras dos demostraciones distintas, dos "rutas" nuevas para ascender a Dios. En total serán cinco.

Por lo demás, es claro que esta propuesta de enumeración y sistematización de las demostraciones de la existencia de Dios, es un intento de justificar, en parte "a priori", pero en parte también "a posteriori", las cinco pruebas tradicionales de la existencia de Dios, las célebres "cinco vías" propuestas por TOMAS DE AQUINO. La justificación sería ésta.

Entre todos los seres dados a nuestra experiencia, tanto externa como interna, encontramos estos efectos generales: primero la mutación o cambio de las cosas; segundo, la acción causada o subordinada a otra acción; tercero, la dirección a un fin de todo lo que se mueve y actúa; cuarto, la limitación en su duración temporal de todos los seres que comienzan a ser por generación y dejan de ser por corrupción; quinto, finalmente, la limitación de ciertas perfecciones inherentes a todas las cosas, que son poseídas por ellas de modo gradual, según una escala de menor a mayor. Consideremos más despacio esos efectos generales.

En primer lugar el cambio de las cosas, ese pasar de lo que todavía no son a lo que luego llegan a ser, y que se cumple en estos dos planos: en el accidental y en el sustancial. En el primero de ellos, por su parte, hay tres modalidades del cambio: primero, cambio simplemente de lugar, el llamado movimiento local o traslación; segundo, cambio de cualidad, la denominada alteración, y tercero, cambio de cantidad, o más en concreto, el aumento o la disminución. En cuanto al cambio sustancial se reduce a la generación y a la corrupción, el cambio en el que surge una sustancia nueva y que es concomitante e inseparable del cambio en que queda destruida otra sustancia anterior.

Pues bien, todos esos cambios, tanto accidentales como sustanciales, entrañan estos tres aspectos o dimensiones: primero, la pasividad, el paso de un poder ser a un ser actual, el tránsito de la potencia (el todavía no) al acto (el ya sí); segundo, la actividad, la acción causal que produce ese paso, esa actualización de la anterior potencialidad; y tercero, la dirección o enderezamiento a una determinada meta, tanto de la pasividad como de la actividad. Y aquí están los fundamentos de tres de las "vías" tomistas. La pasividad del cambio, o si se quiere, el cambio pasivamente considerado es el punto de apoyo de la "primera vía", llamada también del "movimiento". La actividad del cambio, o si se prefiere, el cambio activamente considerado, con la expresa condición de que sea una actividad subordinada a otra o causada por otra, es el punto de partida de la "segunda vía", también llamada de la "causa eficiente causada". Por último, la dirección del cambio, o mejor, el cambio en cuanto enderezado a un fin es el punto de arranque de la "quinta vía", denominada también de la "finalidad".

Mas, aparte del cambio, con los tres efectos generales señalados, tenemos los otros dos correspondientes a la limitación: la limitación en la duración y la limitación en la perfección. La primera entraña también la consideración del cambio, o mejor, de ese especial tipo de cambio que es la generación y la corrupción, el cambio sustancial, pero no quedándose en él, sino subiendo al plano de la contingencia y la necesidad, y aquí se encuentra el punto de apoyo de la "tercera vía", también llamada de la "contingencia". La segunda, por último, exhibe la gradación, y por ello la limitación, de las perfecciones puras trascendentales, sirviendo así de base a la "cuarta vía", denominada asimismo de "los grados de perfección". Así se justifican las cinco vías tomistas, y se sistematizan u ordenan. Son, como hemos dicho, las "cinco rutas del ascenso a Dios", que estudiaremos detenidamente a continuación.

3. De los seres que cambian al Motor Inmutable

a) El punto de partida

Lo esencial de esta demostración se encuentra ya en la *Física* de ARISTÓTELES, y en la "primera vía" de SANTO TOMÁS. Y el punto de partida de dicha demostración es el hecho del "movimiento" o, si se quiere mejor, el hecho de que "existen cosas que se mueven". Pero, ante todo, es necesario aclarar lo que debe entenderse aquí por "movimiento" y por "moverse".

En nuestro lenguaje ordinario la palabra "movimiento" significa, principalmente, traslación, desplazamiento de un lugar a otro, y entraña asimismo cierta actividad, que se echa más de ver cuando se emplea la expresión "moverse",

con la que solemos entender, no que algo sea movido o desplazado del lugar que ocupa, sino que él mismo se desplaza con un movimiento autónomo. Pues bien, este sentido ordinario del movimiento y del moverse, no es el adecuado para comprender esta prueba de la existencia de Dios; ni tampoco se reducen a él la *kínesis* aristotélica, o el *motus* tomista.

La palabra castellana que mejor traduce esas otras, la griega y la latina, es la de "cambio", y también la de "mutación", y entendidas las dos, sobre todo, en sentido pasivo. Se trata, en suma, del devenir, del llegar a ser algo que todavía no se es; y así, ejemplificando, se trata de la traslación de un cuerpo desde el lugar en que está a otro lugar en el que todavía no está, o de la alteración de una sustancia desde una cualidad que ahora tiene a otra cualidad que todavía no posee, o del crecimiento de una sustancia desde una cantidad que ahora posee (cantidad ya dimensiva, ya virtual) a otra cantidad mayor (asimismo dimensiva o de virtud), o del devenir contrario a este, o sea, el decrecimiento, y se trata finalmente de la generación (o su contrario, la corrupción) de una sustancia corpórea desde su propia estructura esencial a otra estructura esencial distinta.

Sin embargo, aunque ese es el sentido general del cambio o de la mutación, en el caso presente, o sea, en esta "primera vía", sólo se considera el cambio accidental, vale decir, aquel tipo de cambio a cuyo término no aparece un nuevo ser sustancial, sino simplemente un nuevo ser accidental, surgido en la única sustancia que, durante todo el proceso, se comporta como sujeto permanente del cambio. Esta restricción se debe, sin duda, a que el cambio sustancial es precisamente el que se contempla, con exclusividad, en la "tercera vía", y no resulta conveniente el adoptar, en dos "vías" distintas, el mismo punto de partida.

Quedamos, pues, en que el punto de partida de esta prueba de la existencia de Dios es el hecho del cambio accidental (de todo cambio accidental, y no sólo el cambio de lugar), o mejor, el hecho de que existen sustancias que cambian accidentalmente.

b) El proceso de la demostración

Pues bien, a partir de ese hecho, comienza el proceso de la demostración apelando a la siguiente formulación del principio de causalidad: "todo lo que cambia lo hace por la acción de un sujeto agente". Veámoslo despacio, y veamos también cómo dicho principio fecunda el punto de partida de esta prueba.

El cambio accidental, pasivamente considerado, que en ello consiste el punto de partida de esta prueba, no es otra cosa que la "pasión", o sea, el accidente correspondiente y contradistinto a la "acción", entendida como acción transitiva o productora. No hay, pues, pasión sin acción, del mismo modo que no hay

efecto actualmente originado sin causa eficiente que actualmente lo esté produciendo. Pero téngase en cuenta que, en el caso del cambio el efecto producido por la acción que a él corresponde, es en realidad doble: el mismo devenir o pasar del término *a quo* al término *ad quem*, y lo logrado en ese devenir: el nuevo lugar (en la traslación), o la nueva cualidad (en la alteración), o la nueva cantidad (en el crecimiento o la disminución). Y, sin embargo, la acción no es doble, pues, si se considera en el agente, la misma y única acción es la que da origen al devenir y la que da también origen a lo devenido, y si se considera en el paciente (recuérdese que la acción se consuma en el paciente), la acción se identifica allí realmente con la misma pasión, y por tanto, así como la pasión se acaba o extingue al desembocar en lo devenido, así también se acaba la acción, o sea, que en cuanto se consuma, se consume.

Se revela así la estructura ontológica del cambio, de todo cambio, que no puede darse sin un sujeto de dicho cambio, en donde pasivamente se distienda, y sin una causa del mismo que activamente lo produzca, y que en sí mismo tiene una índole vial o de encaminamiento hacia su término, que viene a ser, a la par, su consumación y su consunción, su plenitud y su acabamiento. Por ello encajan perfectamente con el cambio las definiciones clásicas del mismo, a saber, "el acto (o la actualización, promovida por un agente) de un ente en potencia (o sea, de un sujeto paciente), y mientras está en potencia" (o mientras no ha llegado el cambio a su consumación, que es precisamente su consunción) (ARISTÓTELES)[1], o esta otra: "el acto imperfecto de lo imperfecto" (TOMÁS DE AQUINO)[2], porque sólo se mantiene como tal acto mientras es imperfecto, o mientras no llega a su plenitud (ya que entonces se acaba), y ha de estar radicado en un sujeto paciente que, en cuanto tal, es imperfecto, y sólo deja de serlo cuando ya no es paciente, o sea, cuando ha concluido la pasión. Y también se revela acertadamente la índole esencial del cambio en aquella otra frase de ARISTÓTELES que dice así: "todo lo que se hace, se hace algo (el término del cambio), de algo (el sujeto paciente) y en virtud de algo" (el sujeto agente)[3].

Tenemos, pues, que no es posible que se dé cambio alguno (ni, por consiguiente, efecto resultante de ese cambio), sin que se dé también la causa adecuada (o la causa propia) de dicho cambio, como no es posible que se dé una pasión (esto es el cambio) sin la acción correspondiente a ella (esto es su causa). Pero ahora hay que preguntarse si la acción y la pasión pueden coincidir, al mismo tiempo y para el mismo cambio, en el mismo sujeto, o, por el contrario, han de pertenecer a sujetos realmente distintos. Como se podrá observar, es este

---

1 Aristóteles, *Física*, III, 1; Bk. 201a10.

2 Tomás de Aquino, *In Met* XI lect9 n2305.

3 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 7; Bk 1032a14-15.

un punto de la mayor importancia en orden a construir la demostración de la existencia de Dios de que ahora nos ocupamos.

La posibilidad de que un mismo sujeto sea a la vez pasivo y activo, o mejor, que se halle afectado por una pasión y esté realizando, a la par, una acción, no es una mera posibilidad, sino una efectiva realidad en todos los seres vivos accesibles a nuestra experiencia. Todo ser vivo de carácter finito, en efecto, es una sustancia que, en la medida en que se cambia o modifica a sí misma, o sea, en la medida en que vive, se comporta a la vez de manera pasiva y de manera activa. Pero, dado que la pasividad y la actividad son de suyo incompatibles entre sí, y no es posible, por ello, que una misma cosa se halle a la vez y respecto a lo mismo en acto y en potencia, en situación de pasividad y en situación de actividad, se impone como única salida que la susodicha sustancia viva esté necesariamente compuesta de varias partes o elementos (por ejemplo, de varios órganos, o de varias facultades o energías). Sólo así, dentro de ese conjunto sustancial ordenado que es cada ser vivo, podrá una "parte" actuar sobre otra, dándose así, en el seno de dicho conjunto, sustancialmente único, acción y pasión al mismo tiempo. Al mismo tiempo, pero no bajo el mismo aspecto, pues la misma parte de ese conjunto no será a la vez y respecto a lo mismo activa y pasiva, no estará recibiendo y estará dando simultáneamente la misma actualidad de un determinado cambio ni del efecto en el que dicho cambio desemboca. Aun dentro del mismo sujeto sustancial, será una "parte" la pasiva y otra la activa, una la que reciba y otra la que dé, una la que cambie y otra la que la haga cambiar[4].

Pero además, en todos los seres vivos de los que tenemos experiencia es necesario reconocer también unos límites claros a su autonomía o independencia; ninguno de ellos se basta ni se puede bastar completamente a sí mismo, ni siquiera esos seres vivos que somos nosotros mismos, que gozamos de una vida superior, como es la vida racional y libre. Es verdad que podemos modificar a voluntad muchas cosas dentro de nosotros y esas modificaciones se nos muestran como causadas por la energía propia de nuestra libre voluntad, pero esa misma voluntad no es enteramente autosuficiente, pues necesita ser ilustrada

---

[4] Conviene aclarar que el sujeto radical de todas las acciones (y también de todas las pasiones) es siempre la sustancia. Las "partes" de que aquí se habla son, por el contrario, accidentes, y en consecuencia no pueden ser los sujetos radicales de dichas acciones y pasiones. En el plano de la causalidad las susodichas "partes" pueden considerarse como "causas instrumentales", pero no "separadas" (porque estas tienen su propia sustancia), sino "conjuntas" o unidas, y en ellas su única sustancia es precisamente la "causa principal". De esta suerte, si hemos de hablar con rigor, el fenómeno que tratamos de describir sería éste: la sustancia viva, valiéndose de sus distintas facultades y órganos, actúa y padece a la vez, pero no bajo el mismo aspecto, pues lo que es sustancialmente único, es sin embargo accidentalmente múltiple. En todo momento, y de una manera radical, es la sustancia viva la que obra y padece, pero para obrar se vale de una potencia operativa, y para padecer se vale de una cualidad pasiva, y así no obra y padece según la misma razón, sino según razones distintas.

por nuestro intelecto y éste necesita recibir sus contenidos de los sentidos y éstos necesitan asimismo recibir sus estímulos de la realidad exterior, etc.

La conclusión de estas reflexiones ha cristalizado, dentro de la filosofía clásica, en el conocido principio aristotélico de que "todo lo que se mueve se mueve por otro". El principio en cuestión, analizados convenientemente sus términos, muéstrase necesario. Como ya antes se aclaró, esa expresión "moverse" significa cambiar, y, en consecuencia, el análisis de dicho principio nos lleva a establecer lo siguiente: todo lo que está sometido a cambio se halla en potencia respecto de aquello a lo que el cambio se encamina, y todo lo que produce tal cambio tiene que estar en acto respecto a eso mismo hacia lo que el cambio tiende. Pero no es posible que algo único se encuentre a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo. Luego es necesario que todo lo que cambia sea cambiado por otro. Y eso también puede ser mostrado en la experiencia, siempre que se examinen con cuidado todos los factores que intervienen en cada nuevo cambio. Ningún cambio es posible sin una causa del cambio, pero, en todo lo que abarca nuestra experiencia, esa misma causa del cambio cambia a su vez, cuando ha de pasar del poder causar al causar mismo, con lo cual exige una nueva causa, y así sucesivamente. Y es que, en definitiva, así como el cambio no es autosuficiente, tampoco lo puede ser ninguna causa que haya de cambiar para causar.

Esto no obstante, no habría tampoco inconveniente en proponer el susodicho principio, de un modo más atenuado, bajo esta otra fórmula: "todo lo que se mueve se mueve también por otro". De esta manera, no habría que entrar a discutir la cuestión de si una causa finita, por ejemplo, la voluntad libre del hombre, tiene alguna verdadera autonomía en su obrar o no la tiene; porque ciertamente, fuese de esto lo que fuese, no podría por menos de reconocerse que la susodicha autonomía nunca sería completa, pues es claro que esa misma voluntad humana no se halla siempre en acto, y en consecuencia necesita alguna "ayuda" ajena, o exterior a sí misma, para pasar del poder querer al querer mismo. Aunque se admitiera, por tanto, que la voluntad del hombre se cambia en cierto modo a sí misma, también habría que admitir que no lo puede hacer de manera completa y sin ninguna ayuda o cooperación de otra causa, y esto es ya suficiente.

En resumidas cuentas, no se trataría de invalidar el principio aristotélico anteriormente enunciado, sino de no aprovecharlo al máximo, sino sólo en parte o en un plano más restringido. Porque, aun tomándolo así, resulta suficiente en orden a la demostración de la existencia de Dios que ahora se intenta. Y ocasión habrá, más adelante, de discutir el asunto en toda su amplitud.

Pero conviene considerar todavía otro asunto. Los sujetos pacientes del cambio no se encuentran siempre en la misma disposición respecto a los distintos cambios que en ellos se producen. Es fácilmente comprobable, en efecto,

que unas veces el sujeto paciente está bien dispuesto para un determinado cambio, mientras que otras veces no, sino que ofrece incluso gran resistencia al mismo. Y por eso hay cambios que se denominan "naturales", mientras que otros se denominan "antinaturales" o "violentos". Pues bien, lo que interesa resaltar ahora es que, a veces, el efecto producido por un cambio es, aparte de cualquier otro, el disponer favorablemente al sujeto paciente para otros cambios sucesivos de la misma índole. Así, el sujeto paciente que en un principio era resistente a un determinado cambio puede pasar, por virtud de un primer cambio de ese tipo, o también por su repetición, a una situación distinta, a encontrarse bien dispuesto respecto a cambios de esa especie. Y esto hasta el punto de que se pueda suponer que tales cambios se producen espontáneamente, o sin necesidad de causa. No es ciertamente así, pero la experiencia en estos casos tampoco nos engaña, pues lo que nos hace conocer es que la energía causal que ahora se requiere es mucho menor, y, en comparación con la que antes hacía falta, casi nula.

La consideración que acaba de hacerse tiene múltiples aplicaciones, pero especialmente estas dos: la relativa a los hábitos operativos, en el campo de la conducta humana, y la concerniente al fenómeno de la inercia, en el campo del movimiento local.

Por lo que se refiere a los hábitos operativos, sabido es que ese cambio que se produce en las potencias operativas en general, cuando pasan de poder obrar a obrar realmente, en ciertas potencias operativas humanas deja indudablemente una huella en forma de disposición facilitadora de un nuevo cambio de la misma especie. Esa disposición se acrecienta y ahonda con la repetición de tales cambios, y genera, por ello, un hábito operativo, que bien puede calificarse de "segunda naturaleza". Así se facilita enormemente la acción de tal potencia, y, si se trata de un hábito bueno, gana dicha acción en perfección, en eficacia y en satisfacción o deleite concomitante. Por eso mismo, puede muy bien parecer, al disminuir la resistencia y el correspondiente esfuerzo, que la acción que produce aquel cambio es de menor entidad, y aún, que no es necesaria. Hay que precaverse contra tal opinión, porque nunca resultará posible que ese paso del poder obrar al obrar se produzca sin la acción de una causa "ajena" o "exterior" a la susodicha potencia; por ejemplo, sin el estímulo que la provoca, o sin la voluntad que la impulsa.

Por lo que se refiere al fenómeno de la inercia, en virtud de la cual un móvil material, una vez puesto en movimiento, persiste en él, de manera uniforme y rectilínea, si obstáculos exteriores no lo impiden, las reflexiones que cabe hacer coinciden, en parte, con las anteriores. Se puede, en efecto, suponer que el móvil material, por ejemplo, un proyectil, recibe, en el arranque de su movimiento, un fortísimo impulso por parte del mecanismo propulsor, y ese impulso hace cambiar al móvil, no sólo en cuanto a pasar del reposo al movimiento, sino

también en cuanto a su disposición para ser movido, que ahora es mucho más favorable que antes. Con esta explicación, la fuerza motriz que ahora se necesita para la prosecución del movimiento, puede ser mucho menor, aunque no nula ciertamente. Como en el caso de los hábitos operativos, también aquí hay que seguir reclamando, para explicar la continuidad del movimiento del móvil, la continuidad de la acción del motor. Pero ¿cómo se produce ésta? ANTONIO MILLÁN-PUELLES lo explica así:

"Es verdad que frecuentemente la hipótesis de la inercia se formula como la negación de que el movimiento tenga necesidad de algún motor para poder seguir dándose. Pero esta negación no es necesaria para entender la inercia, ni se infiere lógicamente de sus bases empíricas; antes por el contrario, lo que de ellas lógicamente resulta es que ni el movimiento por sí solo, ni tampoco por sí solo ningún móvil, pueden lograr que el movimiento cese (o que deje de darse tal y como se daba).

La flecha que el arquero ha disparado -un caso también de proyectil- se desplaza movida por el arquero, no en el sentido de que éste la impulse de una manera directa y "personal", sino en virtud de una energía que él le ha dado, es decir, que él ha hecho que surja en ella. Esa energía es el *impetus* del que hablan los físicos y los filósofos medievales, y lo que en el lenguaje fisicomatemático actual lleva el nombre de "fuerza viva". Sea cualquiera la expresión que se utilice, se trata de algo distinto del movimiento y del móvil y que en definitiva presupone el respectivo motor. Todo proyectil que se desplaza depende, en su movimiento, del motor que lo ha sustraído a la situación antecedente, y así cualquier proyectil que esté moviéndose es un sujeto movido por un ser en el cual él mismo no consiste"[5].

Pues bien, si es de todo punto necesario que el ser que cambia dependa en ese cambio, total o parcialmente, de otro ser, a saber, del que causa o produce tal cambio, la existencia de cualquier ser que cambia llevará a la inexcusable existencia de otro ser que produce el cambio del primero. Pero, si este segundo, al que llamaremos activador o motor, necesita a su vez ser cambiado para activar o mover al primero, será asimismo necesario que exista un tercer activador o motor, y así sucesivamente. Pero no es posible proceder al infinito en esta serie de activadores activados o de motores movidos. Luego es preciso llegar a un Primer Activador o Motor, que de ninguna manera esté sometido a la mutación, sino que sea enteramente inmutable.

Por lo demás, no parece necesario insistir nuevamente sobre esa imposibilidad de proceder hasta el infinito en una serie de activadores o motores verdaderamente subordinados unos a otros. Si se trata de una subordinación total, en la línea de la actividad de que se trate, dicha imposibilidad resultará, sin duda, más

---

5 A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 422.

patente; pero también se dará y se habrá de reconocer así, a poco que se reflexione, si la subordinación sigue siendo real y verdadera, aunque sea parcial, en la susodicha línea de actividad. Finalmente, aunque la subordinación no se diera en la mencionada línea de actividad, sino sólo en el inicio del ser de cada uno de los activadores o motores, tampoco podría ser negada esa imposibilidad. Porque en todos estos casos, los motores intermedios están suponiendo, al menos, uno anterior, enteramente determinado, y por eso, en último término, están suponiendo uno primero que cierre la serie por arriba, lo mismo que está cerrada por abajo. Y ese primero, no puede ser a su vez movido, sino necesariamente inmutable.

c) El término de la prueba

El término de esta prueba consiste, pues, en afirmar que, de manera necesaria, ha de existir algún Motor que no cambia ni puede cambiar, algún Motor absolutamente inmutable. Pero se puede preguntar si se trata de un sólo y único Motor Inmutable, que cierra y culmina todas las posibles líneas de actividad, o de varios o muchos motores asimismo inmutables, cada uno de los cuales cierra y culmina una determinada línea de actividad de las muchas que pueden darse.

La primera respuesta es la verdadera, pero el hacerlo ver así requiere una ulterior reflexión, que, por lo demás, no tiene por qué ser demasiado larga, ni demasiado compleja.

En primer lugar, hay que decir que nada se opone a la unidad de ese Primer Motor absolutamente inmutable que produjera muchos efectos distintos, ya que esto es lo propio de las causas universales. Y por otra parte, los efectos todos que aquí hemos considerado coinciden en lo principal, a saber, en ser cambios, en ser la actualización de algo que está en potencia y precisamente mientras está en potencia. Son, pues, efectos homogéneos, al menos en ese plano de su dependencia causal. Y aunque cada cambio determinado reclame una causa propia, que es precisamente su causa inmediata o más próxima, no se ve inconveniente alguno en que, a medida que se asciende en la serie de las causas subordinadas, se vaya asimismo unificando el principio causal o activador. Y siguiendo esa progresiva unificación, puede, en la cumbre, alcanzarse la unidad absoluta.

Para postular esa unidad absoluta del Primer Motor no es tampoco escaso motivo la consideración del orden indudable que existe entre todas las líneas causales de que tenemos experiencia, sin que se perciban oposiciones radicales entre las mismas, no susceptibles de una armonización superior. Pero esto podría llevarnos demasiado lejos; parece asunto para tratarlo en otro lugar, a saber,

en el estudio de la "quinta vía", y, sobre todo, no parece necesario demorarse ahora en ello, pues puede proponerse un camino mejor.

Ese camino es la consideración de lo que implica de suyo la noción de Motor absolutamente inmutable. Un Motor o Activador así, tiene que ser Actividad Pura, sin mezcla alguna de pasividad; y para que esto ocurra es necesario que en dicho Motor no haya distinción alguna entre el Sujeto o Sustancia, la Potencia operativa y la Operación; y finalmente que tampoco la haya entre el Obrar y el Ser. De esta suerte, el Activador supremo ha de coincidir con el Ser supremo, con Dios. Y Dios no hay más que uno, como habrá de mostrarse, con todo rigor, más adelante.

De todos modos basta, por ahora, con haber demostrado que existe, sin lugar a dudas, algún Motor Inmutable, al menos uno. Ya más adelante se verá que precisamente es uno y nada más que uno.

4. De las causas causadas a la Causa Incausada

a) El punto de partida

Si el punto de partida de la prueba anterior era, como vimos, los seres que cambian, o los cambios mismos en dichos seres producidos, el punto de arranque de esta segunda prueba son las causas que, en su misma actividad causal, son causadas, o mejor, activadas por otras causas de las que dependen o a las que se subordinan.

Es lógico que se concrete de ese modo el mencionado punto de partida. Por una parte, como ya vimos, en el cambio se dan tres dimensiones distintas, a saber, la pasividad de lo que cambia, la actividad de lo que lo hace cambiar, y la dirección al fin de los dos sujetos anteriores, o sea, del paciente y del agente. Por ello, para que la consideración del cambio sea completa, tras haberlo considerado pasivamente, hay que considerarlo ahora activamente; y después habrá que hacerlo también en su dirección al fin. Pues bien, en esa consideración activa del cambio es en la que estamos en este momento, y ello es lo mismo que pasar de la consideración del sujeto paciente a la del sujeto-agente, que eso es la causa.

Pero la causa en cuanto tal, o considerada de manera absoluta, no puede ser tomada como punto de partida de una demostración de la existencia de Dios. Cualquier demostración de ese tipo debe partir, como ya vimos, de un efecto propio de Dios (o que sólo a Dios pueda, en último término, atribuirse), y, además, claramente reconocido como efecto, en su índole de causado. En conse-

cuencia, no la causa sin más, sino la causa causada y precisamente en cuanto causada, puede ser punto de partida idóneo en una prueba de Dios.

Mas, por otra parte, no hay otro modo mejor de reconocer que una causa es, a su vez, causada, o que es un cierto efecto, que el percibirla como subordinada a otra causa en su misma actividad causal; es una causa que, precisamente en cuanto causa, está siendo causada o activada por otra causa; por consiguiente, no es sólo causa, sino que es también efecto. Y el reconocerla o percibirla como efecto es lo que ahora interesa.

Y todavía conviene concretar mejor el punto de partida. En la prueba anterior la consideración del cambio, en su dimensión pasiva, se había limitado, como se recordará, al solo cambio accidental, excluyendo el sustancial, que habrá de considerarse en otra prueba posterior. Pues bien, de forma paralela y por el mismo motivo, igualmente conviene ahora limitar la consideración del cambio, en su dimensión activa, al cambio sólo accidental. Y esto quiere decir que, al hablar aquí de causas causadas, ni nos referiremos a las causas que producen cambios sustanciales en los sujetos pacientes sobre los que actúan, ni tampoco, y esto especialmente, a las causas que producen en su ser sustancial a las otras causas que les están subordinadas o se dicen causadas por ellas. Las causas de que aquí hablaremos serán siempre las que sólo producen cambios accidentales en los sujetos pacientes sobre los que obran, y así, cuando actúan sobre otras causas, no las causan en su ser sustancial, sino que solamente las actualizan en su ser accidental de causas, es decir, que no las hacen ser, sino sólo obrar.

En resumen: el punto de partida de esta segunda prueba de Dios, que coincide exactamente con la "segunda vía" de SANTO TOMÁS, es estrictamente la subordinación en que se encuentran ciertas causas respecto de otras causas, en su misma actividad causal, de tal modo y manera que, si no se diera actualmente la acción de la causa subordinante, tampoco se daría, ni podría darse, la acción de la causa subordinada. También es verdad que la causa subordinante podría, en algún caso, haber dado asimismo el ser a la causa subordinada, pero no es eso lo que aquí se va a tener en cuenta, sino la subordinación actual, en la misma actividad causal, de la causa subordinada respecto de la subordinante, sea cual sea la situación en que se encuentren respecto de su ser.

b) El proceso de la demostración

Constatada experimentalmente la existencia de algunas causas que, en su misma actividad causal, son causadas o activadas por otras causas de las que dependen, tendremos el punto de partida o el inicio del camino que nos debe conducir hasta la existencia de Dios por esta nueva ruta. Y la formulación concreta

del principio de causalidad eficiente que aquí debe ponerse en juego es la siguiente: "no es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque entonces habría de ser anterior a sí mismo". Veamos cómo debe entenderse esa fórmula, y cómo se patentiza su necesidad.

No cabe duda de que la fórmula puede entenderse refiriéndola al ser sustancial de la causa y no sólo al actuar de la misma. En ese caso, su sentido sería: "es imposible que un sujeto agente sea causa eficiente de su propio ser sustancial, porque entonces habría de obrar antes de ser, y así sería anterior a sí mismo". Esta manera de entenderla haría a la fórmula evidente de suyo, y no necesitaría nuevas reflexiones. Pero no es ese el sentido que aquí debemos darle, según todo lo anteriormente dicho. La fórmula que aquí debemos utilizar ha de referirse a la actividad misma de la causa y no a su ser sustancial, y podría concretarse así: "es imposible que una causa eficiente finita, en la que no se identifican el ser y el obrar, sea causa eficiente adecuada y completa de su misma actividad causal, porque entonces habría de obrar antes de obrar y ser anterior a sí misma en la línea de su propia actividad". Pero como esta fórmula no es evidente de suyo, habrá de ser declarada y defendida más despacio.

Comencemos por poner algún ejemplo, accesible a nuestra experiencia, de esa subordinación esencial, en su misma actividad causal, de ciertas causas eficientes. El cincel y el martillo que un escultor maneja para esculpir una estatua pueden servir de ilustración. La acción del cincel sobre el mármol depende esencialmente de la acción del martillo sobre el cincel al que golpea, y esa acción del martillo depende esencialmente de la acción de las manos y los brazos del escultor que mueven el martillo, y la acción de dichos brazos y manos depende esencialmente de la actividad de la inteligencia y la voluntad del mismo escultor que dirige e impulsa a esas potencias motoras. Como se ve, se trata aquí de la subordinación de ciertas causas instrumentales respecto de una causa principal, que en el ejemplo propuesto es el escultor. Por lo demás, de esas causas instrumentales unas son separadas, como el cincel y el martillo, y otras conjuntas, como las manos, los brazos, la inteligencia y la voluntad. Pero todas ellas causas instrumentales, en relación con la única causa principal, que es el escultor, en su misma entidad sustancial. Pues bien, ¿qué conclusiones cabe extraer de la consideración de esta serie de causas subordinadas en su misma actividad causal, y hasta dónde cabría prolongar esta serie?

Las causas instrumentales separadas tienen como sujeto radical de la actividad causal que le es propia a la sustancia en que consisten tales instrumentos, por ejemplo, el cincel o el martillo. En cambio, las causas instrumentales conjuntas tienen como sujeto radical de sus acciones a la sustancia de la causa principal a la que pertenecen, como partes o accidentes suyos, cual ocurre con las manos o con la voluntad. Y, al hablar de la actividad causal que es propia de los instrumentos, nos referimos a la positiva aportación que ellos prestan, según sus

posibilidades y de acuerdo con su propia índole, a esa acción total, que resulta de la colaboración de todas esas causas, pero que pertenece con más propiedad y de modo primordial al agente principal. Por eso es a este agente principal al que de modo propio se atribuye la susodicha acción conjunta. No decimos, en efecto, que es el cincel o el martillo los que esculpen la estatua, ni tampoco decimos que esa acción de esculpir pertenece a la inteligencia o a la voluntad, que en ella intervienen; quien esculpe es el escultor, aunque valiéndose de todos esos instrumentos.

Pues bien, en estos casos es patente que las actividades causales que llevan a cabo, a su modo y manera, todos los instrumentos son claramente parciales y con un grado de autonomía muy escasa. En realidad, la acción de esas causas instrumentales (su peculiar aportación al conjunto) no se daría si no se diera simultáneamente esa otra acción superior, que pertenece propia y exclusivamente a la causa principal. O sea, que todas las causas instrumentales son, en cuanto tales, causas causadas, o causas que, en su misma actividad causal, están esencialmente subordinadas a otra causa, a saber, a la causa principal.

Pero ¿qué decir de la causa principal misma? ¿También ella habría de encontrarse en dependencia esencial de otra causa, sin cuya acción sería imposible la actividad causal de la primera? La respuesta no es sencilla, y debe meditarse bien.

Porque, de exagerar aquí las cosas, podríamos llegar a la conclusión de que ninguna causa finita es verdaderamente causa, sino simple ocasión para que intervenga Dios, que vendría a ser así la única verdadera causa. Es la tesis del "ocasionalismo", un error que se basa en no haber ponderado suficientemente el alcance o la grandeza de la Omnipotencia divina. ¿Acaso sería Dios tan poco poderoso que no podría poner en la existencia a seres verdaderamente activos, o sea, reales y verdaderos como seres y reales y verdaderos como activos? La tesis ocasionalista estima en poco el poder de Dios.

Mas, por otro lado, la interpretación que se dé a la actividad causal finita tampoco debe exagerar en demasía su autosuficiencia. Como ya vimos al tratar de la subordinación de las causas del cambio, en la anterior prueba de Dios, hay en toda acción finita un punto débil que priva a los agentes creados de una perfecta autonomía, y es el paso del poder obrar al obrar mismo. Ningún agente creado es su propia acción; su ser no se identifica nunca con su obrar, y, en consecuencia, al entrar en acción, debe pasar de la simple aptitud para obrar a la efectiva actividad, paso que no puede menos de ser un cierto cambio, y que exige, por ello, como todo cambio, una causa del mismo.

Pero también hay que tener en cuenta que no es lo mismo tener aptitud para obrar que tener aptitud para cambiar. Sin duda que esas dos aptitudes se dan en todos los seres finitos, pero no se identifican, como tampoco se identifican sus respectivos actos: la aptitud para obrar se actualiza con la acción, mientras que

la actitud para cambiar se actualiza con la pasión. Por eso, cuando a un ser se le denomina activo, no queremos decir que es capaz de cambiar, sino que es capaz de obrar, y cuando se le denomina pasivo, lo contrario. Pues bien, ahora estamos hablando de la actividad; no de la pasividad. Y decimos que todo ser finito que es activo, necesita (no por ser activo, sino por ser finito) cambiar para actuar, pero decimos también que el resultado de ese cambio no es un puro cese del cambio, u otro cualquier efecto, sino que es precisamente una acción, una acción real y verdadera, productora a su vez de otros cambios o efectos subsiguientes y exteriores a la acción misma. Por eso, con la misma verdad con que se dice que los seres finitos no son totalmente activos, se debe también decir que son realmente activos, aunque lo sean parcialmente; no son en su actividad completamente autosuficientes, pero sí que son autosuficientes en algún grado y medida; ya que, de no tener autosuficiencia alguna, no serían verdaderamente activos.

Así, pues, también las causas principales finitas, y no solo las instrumentales, son a su vez de algún modo causadas en su misma actividad causal, y esto según grados, porque los agentes corpóreos no vivos tienen una mayor dependencia que los agentes vivos, y en estos últimos también su dependencia es variada, según los grados de vida: los vegetales son más dependientes que los animales, y éstos más dependientes que el hombre, el cual, en sus operaciones libres, tiene el grado mayor de autosuficiencia entre todos los demás agentes corpóreos.

Después de todas estas reflexiones, se entenderá mejor, y podrá aceptarse sin reparos, la formulación del principio de causalidad eficiente, antes propuesta, a saber: "es imposible que una causa eficiente finita, en la que no se identifican el ser y el obrar, sea causa eficiente adecuada y completa de su misma actividad causal, porque entonces habría de obrar antes de obrar, y ser anterior a sí misma en la línea de su propia actividad". Hablamos de "una causa eficiente finita", o sea, una causa eficiente que no es su propia actividad causal, sino que la tiene recibida o que participa de la misma, y que, por tanto, se distinguen en ella realmente su ser y su obrar. Sólo queda excluida de ese tipo de causa la Causa Eficiente Primera, en la que no hay ni puede haber cambio alguno, tránsito de ninguna clase desde el poder obrar al obrar mismo, pues en ella el Ser y el Obrar se identifican sin residuo. Y seguimos diciendo que "no es posible que sea causa eficiente adecuada y completa de su misma actividad causal"; de algún modo sí que es causa eficiente de dicha actividad[6], porque es un ser activo,

[6] Para evitar malentendidos conviene aclarar aquí lo siguiente. Primero, todo agente finito actúa mediante una potencia operativa, que es realmente distinta de la propia sustancia del agente, o sea, que es un accidente de dicha sustancia, y por eso se dice que ninguna sustancia creada es inmediatamente operativa. Segundo, mediante su potencia operativa, todo agente finito es causa de su propia actividad causal, pero no lo es en el mismo sentido en que decimos que es causa de

con capacidad de obrar; pero no "adecuada y completa", como si no necesitara pasar del poder obrar al obrar, cuando sí lo necesita. Y la consecuencia de no aceptarlo así sería el absurdo de "obrar antes de obrar", obrar para pasar del poder obrar al obrar mismo, que habría de ser anterior al propio obrar.

En consecuencia, no sólo por lo que respecta a las causas eficientes instrumentales, sino también por lo que atañe a las principales, siempre que se trate de causas finitas, será preciso suponer la existencia y la actividad de otras causas superiores que les ayuden a actualizarse. Pero no se puede proceder al infinito en esa serie de causas esencialmente subordinadas en el ejercicio de su propia actividad. Luego es necesario llegar a una Causa Eficiente Primera, que no esté subordinada a ninguna otra, y que, por consiguiente, sea Incausada en todos los aspectos.

Como se ve claro, la serie de causas subordinadas de que aquí se habla es la integrada por causas esencialmente subordinadas en el presente en su misma actividad causal. Pues bien, si esa serie fuese infinita, no habría ninguna Causa Primera, y si no la hubiese, tampoco llegaría a darse actividad causal ninguna. Lo que contradice la misma experiencia de la que se ha partido.

c) El término de la prueba

Llegamos con esto al término de la prueba, y que no es otro que la existencia necesaria de una Causa Primera Incausada, que viene a cerrar, por arriba, la serie, más o menos larga, de causas esencialmente subordinadas en su causalidad. En un primer momento podría pensarse que esa serie de causas no tiene por qué ser única, sino que puede ser múltiple, y que cada una de esas series podría terminar en una causa primera distinta, y no todas en una única Causa Primera. Pero si examinamos despacio las características que deben tener cada una de esas causas primeras, bien pronto nos daremos cuenta de que no pueden ser más que una. Porque no podrían ser causas finitas, en las que su obrar fuera distinto de su ser, y hubieran de pasar del poder obrar al obrar mismo. Tendrían que tener el obrar por esencia, y ese obrar suyo no podría tener nada de potencialidad o pasividad, sería la Actividad pura, y ésta no puede ser más que una: la Causa Primera Incausada tiene que ser única.

---

los efectos que resultan de dicha actividad. La actividad causal no es propiamente un efecto, sino aquello mediante lo cual se produce el efecto, pues de no entenderlo así, entraríamos en un proceso al infinito. Por eso, decir que el agente finito es causa de su propia actividad causal debe entenderse así: el agente finito, mediante su potencia operativa, hace surgir de dicha potencia una acción productiva, y mediante dicha acción, produce el efecto correspondiente. Y lo que decimos es que ese "hacer surgir" requiere una ayuda exterior.

Por lo demás, la Actividad causal de esa Causa Primera no debe ser entendida como la que acapara o absorbe cualquier otra actividad causal, sino, más bien, como la que hace posible esas otras actividades causales, que realmente existen y que realmente se subordinan a la Primera. No será, pues, la esencia de las actividades causales finitas, sino la condición inexcusable de las mismas.

En resumidas cuentas, esa Causa Eficiente es la Actividad pura y esencial, la Identidad completa del Ser y del Obrar. Se distingue, pues, radicalmente de cualquier actividad finita, que siempre es tenida o poseída por algún ser, que es asimismo limitado. Esa Causa Eficiente Primera es enteramente Incausada, tanto en su Ser como en su Obrar. Es, en realidad, Dios.

5. De los seres ordenados a un fin al Ordenador Supremo

a) El punto de partida

Como se recordará, cualquier cambio o mutación presenta estas tres dimensiones: la pasividad, la actividad y la dirección. En efecto, como dice ARISTÓTELES, "todo lo que se hace se hace algo (dirección), de algo (pasividad) y en virtud de algo (actividad)". Pues bien, hasta ahora hemos considerado dos de esas dimensiones: la pasividad y la actividad. Nos queda por considerar la tercera: la dirección. Y ésta, la dirección, va a constituir el punto de partida de esta tercer prueba de Dios, que coincide con la "quinta vía" de SANTO TOMÁS.

La dirección o el encaminamiento a un fin es un requisito imprescindible en toda actividad (y de aquí se traslada a la misma pasividad). Es precisamente lo que afirma el llamado "principio de finalidad", que se formula así: "todo agente actúa por un fin".

Por lo demás, nuestra experiencia nos muestra dos tipos de agentes: los naturales y los libres, y los dos actúan por un fin, aunque no del mismo modo. Los agentes libres, en efecto, tienen un modo más perfecto o más activo de actuar por un fin, pues no sólo actúan de hecho por algún fin, sino que se dirigen a sí mismos a un fin preestablecido o predeterminado por ellos. En cambio, los agentes naturales, que también, sin duda, actúan por un fin, lo hacen de manera puramente ejecutiva, sin conocer tal fin ni proponérselo.

Es ciertamente un hecho de experiencia interna, una vivencia interior irrefutable, que nosotros, los hombres, obramos por un fin, o sea, que antes de obrar pensamos lo que vamos a hacer, nos proponemos en cada caso un determinado fin, y después elegimos los medios que nos parecen adecuados, los ponemos en práctica, y alcanzamos, por último, el fin que pretendemos. Es el fin, conocido

de antemano, el que determina nuestras acciones, las causa a modo de fin, es decir, atrayéndonos, y por eso dichas acciones tienden al susodicho fin. Sin duda alguna nosotros los hombres, cuando obramos como tales hombres, obramos por un fin.

Y es, por otra parte, un hecho de experiencia externa que los agentes no humanos que existen en el mundo actúan todos de maneras determinadas y ciertas, cada uno con arreglo a sus propias naturalezas o a sus propias energías naturales, si no son impedidos u obstaculizados. Porque vemos que sus acciones no son caprichosas, sino siempre las mismas o muy semejantes. Nos produciría desconcierto y asombro observar un buen día que las piedras volaban solas, o que las plantas se trasladaban por sí mismas de un lugar a otro, o que los animales comenzaban a hablar, o cosas por el estilo. De la actividad de cada cosa prevemos lo que va a resultar, si alguna fuerza extraña no lo impide, porque en cada cosa vislumbramos (es un inteligible *per se* y un sensible *per accidens*) una tendencia, una propensión a determinadas acciones que llevan a fines ciertos, previsibles de antemano y que son en general muy convenientes para la cosa en cuestión. De hecho, pues, aunque de manera inconsciente y ciega, es decir, de un modo puramente ejecutivo, también los agentes naturales obran por un fin.

Y si juntamos ahora la experiencia interna y la externa, como ocurre en los casos en que nos proponemos actuar nosotros sobre las cosas naturales para trasformarlas o producir algún artefacto, nos encontramos con los mismos resultados anteriores. Por lo que toca a nosotros, nos percibimos actuando por algún fin que nos hemos propuesto de antemano, y por lo que toca a las cosas naturales de que nos valemos, también las experimentamos como ordenadas o determinadas a sus respectivos fines mediante sus energías propias. Nosotros contamos con esas energías y esas inclinaciones naturales, y las hacemos servir a nuestros propósitos. Pero estos planes de actuación nuestra sobre el mundo material no serían posibles si las cosas se comportasen caprichosamente, si no estuvieran enderezadas cada una de ellas a unos determinados efectos, que están como entrañados o precontenidos en las cosas que los producen. Las cosas naturales también obran por fines determinados y ciertos, aunque evidentemente no los conocen, o, al menos, no los conocen como tales fines.

El punto de partida de esta nueva prueba de Dios es precisamente la existencia, experimentalmente conocida, de la finalidad en el mundo, tanto de los agentes libres, como de los agentes naturales. Y en ese sentido se la llama "prueba de la finalidad"; porque la finalidad es su punto de partida; no porque se apoye en la causalidad final en el proceso de demostración. El proceso demostrativo de ésta, como de las otras pruebas de Dios, se basa siempre en la causalidad eficiente.

También se ha solido denominar a esta prueba la "prueba por el orden del universo". Razón hay, desde luego, para llamarla así, pero siempre que se aclare que se trata del orden dinámico, que es el orden de la finalidad, no del orden estático, o sea, del orden simplemente dispositivo o situal. Una cosa es que un conjunto de seres estén convenientemente colocados o dispuestos, según algún criterio ordenador de todo un conjunto, y otra muy distinta que esos seres se muevan o actúen ordenadamente respecto de sus fines. En la colocación o disposición ordenada de un conjunto no participan de suyo los seres integrantes de dicho conjunto, sino sólo el ordenador exterior a ellos. Es ese ordenador exterior, en efecto, el que activamente produce la referida ordenación situal; mientras que los miembros del conjunto se limitan a dejarse colocar o situar. En cambio, en el encaminamiento o dirección hacia unos fines determinados y ciertos, participan también los mismos seres integrantes del conjunto, realizando o cumpliendo a su manera un plan previamente establecido. Y por otra parte, el orden dispositivo es más difícil de descubrir, pues podría ser distinto, si el criterio ordenador fuese otro; y en último término se puede pensar que algún orden, sea el que fuere, habría de existir. En cambio, el orden dinámico es más patente, y a cada momento ha de verse confirmado o ratificado por la ininterrumpida actividad de los agentes que lo cumplen.

El punto de partida de esta prueba es, pues, el orden dinámico, o sea, el orden de la finalidad, cuya existencia, tanto en el mundo humano, como en el mundo natural, nos consta experimentalmente.

b) El proceso de la demostración

La formulación concreta del principio de causalidad eficiente que debe fecundar al mencionado punto de partida es la siguiente: "lo que se dirige a un fin y carece del conocimiento de ese fin requiere por necesidad la acción directora de un agente inteligente". Veámoslo con detenimiento.

La necesidad de la inteligencia para explicar la dirección o encaminamiento a un fin de una acción cualquiera es, en realidad, lo que subyace en todo este asunto. Mas, respecto a los agentes racionales y libres, la presencia en ellos de la inteligencia es algo que viene necesariamente supuesto, por la misma definición de tales agentes. Son agentes racionales y libres, porque obran con conocimiento intelectual del fin, y, por consiguiente, porque están dotados de inteligencia. Pero ¿qué sucede con aquellos otros agentes que, careciendo de inteligencia y, por tanto, de conocimiento intelectual del fin, actúan sin embargo por un fin? Esto es lo que requiere una explicación.

Se dice, en general, que algo actúa por un fin cuando dicho fin es la causa final de esa actuación. Pero ¿cómo puede entenderse esto? ¿Cómo es posible que el fin sea causa, si la causa es siempre anterior al efecto, y el fin no es anterior sino posterior a la acción del agente? Es la conocida paradoja de la finalidad, que sólo puede deshacerse, distinguiendo estos dos modos en que cabe considerar al fin: el fin en la ejecución y el fin en la intención.

Se llama fin en la ejecución al fin producido u obtenido por la acción del agente; y así es evidente que el fin no es lo primero, sino lo último; pero también resulta claro que entonces no es causa, sino efecto, producto o resultado de la acción del agente. En cambio, se llama fin en la intención, al fin que atrae al agente, inspirando deseo o apetito de sí mismo en el agente; y entonces el fin no es lo último, sino lo primero, y así es como se constituye en causa o en razón de obrar del agente.

Para entender esto mejor conviene todavía distinguir, tanto en el agente como en el fin, estos dos planos: el plano del ser y el plano de la causalidad, que son distintos en las causas extrínsecas. En efecto, el agente no obra por el mero hecho de ser, sino por el ejercicio de su causalidad, que en su caso es posterior al ser; y lo mismo pasa con el fin, que no causa por el mero hecho de ser, sino por el ejercicio de su propia causalidad, que en su caso es anterior al ser. Si nos colocamos, pues, en el plano de la causalidad, sin considerar el del ser, nos encontramos con que, en el orden de la causalidad final, el fin (el fin en la intención o el fin en cuanto es causa) es anterior al agente (al agente en cuanto agente); pero en el orden de la causalidad eficiente, la relación es inversa, pues primero es el agente y después el fin (el fin en la ejecución). En resumen, el fin en la intención es causa (final) de la acción del agente, y el agente es causa (eficiente) de la producción o de la obtención del fin en la ejecución. Aquí se cumple estrictamente el viejo aforismo escolástico de que "las causas son causas entre sí en diverso género de causalidad".

Pero de lo dicho se desprende que el fin no se comporta como fin (no ejerce su causalidad final), sino cuando se da en la intención del agente. Pero ese darse en la intención ¿en qué consiste? Nos asomamos con esa pregunta a la esencia misma de la causalidad final.

Sin entrar en el detalle de las distintas teorías que se han elaborado para esclarecer la esencia de la causalidad final, es claro que en ella deben entrar estos dos elementos: la bondad misma de la cosa que es fin, y el conocimiento, por parte del agente, del fin como fin. La bondad de la cosa que es fin, al menos la bondad aparente, es algo indispensable, porque sólo el bien puede inspirar amor o deseo, que es lo propio del fin. Y el conocimiento del fin como tal fin, es también imprescindible, al menos como *conditio sine qua non*. Pero este conocimiento del fin como fin es precisamente el conocimiento intelectual, ya que los sentidos, aunque puedan conocer a algo que es fin, no lo pueden conocer como

fin. Luego el fin sólo puede ejercer la causalidad que le es propia, la causalidad final, en los seres que poseen inteligencia, pero no en los que carecen de todo conocimiento, ni tampoco en los que sólo gozan de conocimiento sensitivo. Y esta es la razón de la conexión necesaria que existe entre obrar, en sentido formal y propio, por un fin, y conocer intelectualmente dicho fin.

Pero ¿qué pasa entonces con aquellos otros seres que, aunque carecen de inteligencia, obran, sin embargo, *experientia teste*, por algún fin? Pues que requieren, de modo necesario, que sean dirigidos, en sus acciones hacia el fin, por otro agente superior, que conozca intelectivamente dicho fin. Sin esa dirección superior, realizada por un agente inteligente, el encaminamiento meramente ejecutivo a su fin de los agentes que carecen de conocimiento intelectual, sería enteramente inexplicable, carecería de razón de ser. Queda así confirmada la fórmula del principio de causalidad eficiente antes propuesta: "lo que se dirige a un fin y carece del conocimiento propio de este fin requiere por necesidad la acción directora de un agente inteligente". Como ocurre con la flecha lanzada al blanco, que no se encaminaría en derechura hacia dicho blanco, si no fuera dirigida a él por el arquero.

Decíamos antes que la dirección de las acciones de un agente hacia un fin sin suponer el ejercicio de una inteligencia directora es algo inexplicable o que carece de razón de ser. Y así es, porque no puede constituir explicación alguna el recurso al "azar", como hace J. MONOD[7], o a lo "irracional", como hace N. HARTMANN[8]. Pues el azar y lo irracional no son propiamente indeterminaciones (o faltas de determinación) de la Naturaleza, sino desconocimientos (o carencias de información) de nosotros mismos. El azar y lo irracional no son categorías ontológicas, sino gnoseológicas. Por lo demás, resulta increíble que quienes no admitirían en modo alguno –les parecería un absurdo– que un hacha de sílex, hallada en un yacimiento arqueológico, se debiera al azar y no a la fabricación inteligente de un ser humano, admitan luego, de manera enteramente acrítica, que se puede explicar por el azar la aparición de la vida sobre la tierra, o la misma aparición del hombre. Si el que hizo el hacha necesitó tener inteligencia, el que hizo la inteligencia ¿cómo pudo carecer de ella?

La consecuencia de aplicar el principio de causalidad eficiente, con la formulación que hemos indicado, al punto de partida de esta prueba, o sea, a la existencia de la finalidad en el mundo, es la siguiente: tiene que existir alguna inteligencia directora que ordene y dirija a sus respectivos fines a los seres del universo, que se encaminan de hecho hacia esos fines y que, sin embargo, carecen de inteligencia. Si esa inteligencia tiene que ser una, o pueden ser varias o muchas, lo veremos después.

---

7 J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1972.

8 N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, 1950.

Pero ahora tenemos que considerar otro aspecto de la cuestión. Es el de la ordenación a sus respectivos fines de los mismos seres inteligentes que hay en el mundo, es decir, de los hombres. Porque resulta que los hombres no son libres en todas sus acciones, o sea, no se ordenan y dirigen por sí mismos a sus respectivos fines en todas ellas, sino que en algunas (o en muchas) de sus acciones se nos muestran como dirigidos por otro. Veámoslo.

En primer lugar están las acciones del hombre que no son propiamente humanas, sino comunes a los animales brutos, como la digestión de los alimentos, la circulación de la sangre, la respiración, el crecimiento de todas las partes del cuerpo, etc.. Son todas ellas acciones enderezadas a sus respectivos fines, en las que no intervienen para nada ni la razón ni la libertad; acciones que se realizan en nosotros, pero sin nosotros. ¿Cómo explicarlas?

Y, en segundo lugar, están también algunas otras acciones que hay que atribuir en exclusiva a la parte espiritual del hombre, como la adhesión, por parte de nuestro intelecto, a las verdades evidentes de suyo, o la fijación, por parte de nuestra voluntad, en el fin último de toda la vida humana, bajo la razón de felicidad. Ninguna de estas cosas es fruto de una voluntad deliberada, como si primero fuesen un proyecto, planeado por la razón, y después una elección o un uso, ejecutados por la libertad. El hombre no es libre en orden a tales acciones, sino que en presencia de la verdad evidente de suyo, se rinde, de modo natural, a la evidencia, y ante el bien absoluto, o la felicidad sin restricciones, queda prendido, también de modo natural, en el insuperable atractivo de un fin que es necesariamente último. Pero si no se dan aquí la deliberación previa y la ulterior elección, es claro que en tales acciones no se comporta el hombre como un agente inteligente y libre, sino como un agente puramente natural. Por consiguiente no se dirige él a esos fines, sino que es dirigido a ellos, por otro ser inteligente superior a él.

Se ve, pues, que no sólo los agentes puramente naturales, sino también el hombre, que es agente libre en muchas de sus acciones, pero no en todas, tienen que ser dirigidos a sus fines por un agente inteligente superior. ¿Quién podrá ser dicho agente?

En principio cabría pensar que fueran varios, aunque la armonía o coordinación que parece observarse entre todos esos fines particulares, en orden a un fin global o general de todo el universo, nos incline a pensar que debe tratarse de un solo agente, que dirige y gobierna toda la máquina del mundo. Pero esto sería muy difícil de establecer por este camino. Porque no es imposible que un grupo más o menos numeroso de agentes, dotados todos ellos de inteligencias muy poderosas, se pusieran de acuerdo en un plan conjunto, para cuya realización acabada hubiesen coordinado sus acciones.

Por eso, la unificación de todos esos agentes en uno solo debe quedar establecida por otra vía. Es la vía de la imposibilidad de proceder al infinito en una

serie de agentes inteligentes que estuvieran a su vez dirigidos u ordenados a sus respectivos fines primarios por otros agentes inteligentes, y estos, a su vez, por otros. En efecto, no podemos suponer en tales agentes una autosuficiencia completa para dirigir a otros y a sí mismos a sus respectivos fines. Esos agentes, como ocurre con los hombres, podrían ordenar los diversos medios (o incluso los diversos fines intermedios) respecto de un fin ulterior, que sería para ellos su fin primordial; pero respecto de ese fin primordial necesitarían ser ordenados y dirigidos por otros agentes, de los cuales dependerían. Ni cada uno de dichos agentes, ni todos en su conjunto, serían plenamente autosuficientes; y nada adelantaríamos prolongando indefinidamente la serie de agentes inteligentes que, además de dirigir a otros, fueran, a su vez, dirigidos. Es preciso llegar, pues, a la existencia de algún Agente Inteligente Supremo, que no es dirigido por ningún otro a su fin, y en el cual habrán de identificarse su Ser, su Fin y su Acción ordenadora o directora. Ese Agente no puede ser más que uno; y es, en realidad, Dios.

c) El término de la prueba

Detengámonos ahora un momento a caracterizar a ese Ordenador Supremo, que acabamos de identificar con Dios. Es, ante todo, el Primer Agente, y Agente Inteligente y Libre. Pero por ser el Primer Agente tiene que consistir esencialmente en su misma Acción, es decir, que su Ser y su Acción se identifican. Además, su Fin no puede estar fuera de sí mismo, porque, si lo estuviera, el susodicho Agente se vería atraído y determinado por ese Fin y dependería de él, con lo que no podría ser considerado como autosuficiente. Por eso es necesario que el Fin Supremo se identifique con el Agente Supremo, y que no se entienda dicho fin como algo que se va buscando, porque no se tiene, sino como algo que se posee en plenitud y que, libremente, se intenta comunicar o difundir. TOMÁS DE AQUINO escribe a este respecto de forma magistral: "Todo agente actúa por un fin, pues, de lo contrario, de la acción del agente no se seguiría esto mejor que aquello, sino por casualidad. Pero el mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pues lo mismo es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir. Ocurre, sin embargo, que los agentes imperfectos obran y padecen al mismo tiempo, ya que, al obrar, intentan adquirir algo. Pero el primer agente, que sólo es agente, no obra para alcanzar algún fin, sino sólo para comunicar su perfección, que es su bondad"[9]. En consecuencia, Dios no tiene causa final, sino que El mismo es la Causa Final de todas las co-

[9] Tomás de Aquino, *STh* I q44 a4.

sas. El Fin de Dios no es adquirir, sino dar. Por eso, en el Primer Agente han de identificarse el Ser, el Obrar, y el Fin de dicho Obrar. Lo cual reafirma y corrobora que el Supremo Ordenador del universo no es más que uno. Es Dios.

6. De los seres limitados en su duración al Ser Necesario y Eterno

a) El punto de partida

Observamos, en el contexto de nuestra experiencia, que existen muchos seres que comienzan a ser y que dejan después de ser, o sea, que existen sólo durante un tiempo limitado, porque no han existido siempre, ni siempre existirán. El comienzo de tales seres se debe a una mutación sustancial, producida en alguna materia preexistente, y en virtud de la cual se genera un nuevo ser sustancial, esencialmente diferente del ser sustancial que tenía dicha materia antes de su mutación. Por eso se puede decir que la generación de una nueva sustancia lleva necesariamente aparejada la corrupción de otra anterior.

Esa es, en efecto, la única manera de adquirir o de perder el ser sustancial, de la que tenemos nosotros experiencia. Porque evidentemente no tenemos conocimiento experimental de ningún comienzo absoluto, por creación, y de ningún cese absoluto, por aniquilamiento. Si percibimos que algo se genera (en el sentido fuerte de la palabra, como comienzo en el ser sustancial), es siempre a partir de algo que se corrompe (también en el sentido fuerte del término). Todos los seres, pues, que nos aparecen como limitados en la duración de su ser sustancial, son seres que han sido primero generados (o han comenzado a ser por generación) y que han quedado después destruidos (o han dejado de ser por corrupción). Razón por la cual a dichos seres se les llama también generables y corruptibles.

Pues bien, este es el punto de partida de esta nueva prueba: la existencia innegable, en el ámbito de nuestra experiencia, de una multitud de seres limitados en su duración, tanto *a parte ante* como *a parte post*, puesto que de hecho han sido generados y, también de hecho, han quedado destruidos. Esos seres, mientras existen, pueden, sin duda, no existir, y en consecuencia su existir no es necesario, sino contingente; es un existir que pueden tener y pueden no tener; pueden tenerlo, puesto que pueden seguir existiendo durante algún tiempo, o sea, pueden seguir siendo lo que ahora son, aunque antes hayan sido otra cosa, y pueden no tenerlo, puesto que pueden dejar de existir, o sea, dejar de ser lo que ahora son para convertirse en otra cosa distinta. En los dos casos, como se ve, se trata de una potencia real, y no puramente pensada. La potencia que ahora tienen de seguir siendo lo que son, por un tiempo más o menos largo, y la potencia

que también ahora tienen de llegar a ser después otra cosa distinta de lo que son, y dejar así de ser lo que ahora son. Pero esa doble potencia de ser y de no ser la descubrimos en el hecho innegable, y que experimentalmente nos consta, de su limitación en la duración.

b) El proceso de la demostración

Pues bien, a partir de ese hecho de experiencia comienza la prueba con las siguientes formulaciones del principio de causalidad eficiente: Primera: "Todos los seres que han comenzado a ser en algún determinado momento han tenido que recibir el ser de otro, puesto que no han podido dárselo a sí mismos". Segunda: "Todos los seres que dejan en algún momento de ser también deben su ser a otro, pues, si lo pierden, es que no lo tienen de suyo, sino que lo han recibido". Tercera: "En consecuencia, todos los seres limitados en su duración han sido de hecho causados o producidos por otros seres".

Pero supongamos que los seres limitados en su duración, que ahora existen, deban su ser a otros seres que tienen (o han tenido) asimismo limitada su duración. Es evidente que esos otros seres también habrán sido causados o producidos por otros seres, y éstos, si están en el mismo caso, por otros, y así sucesivamente. Mas no es posible proceder hasta el infinito en esta serie de seres causados por otros, porque la serie entera sería inexplicable, o carecería en absoluto de razón de ser. Luego ha de existir al menos un ser, que, por de pronto, no tenga limitada su duración, sino que haya existido siempre y tenga que existir por siempre.

¿Cuál sería este ser de duración ilimitada? Sería, por supuesto, un ser que, además de no haber comenzado de hecho, como han comenzado todas las demás cosas de las que tenemos experiencia, por generación, no podría tampoco comenzar de esa manera, o sea, que sería un ser ingénito e ingenerable, y asimismo que tampoco podría dejar de ser por corrupción, sería un ser incorruptible. Ahora bien, hay dos tipos de ser, al alcance de nuestra experiencia, que cumplen esas dos condiciones: la materia primera y el alma humana (el alma de cada uno de nosotros). La materia primera, en efecto, no ha podido en absoluto ser generada (no ha podido comenzar por generación), ya que toda generación exige una materia preexistente; y asimismo es en absoluto incorruptible (no podrá dejar de ser jamás por corrupción), ya que la corrupción de una cosa cualquiera constituye *ipso facto* la generación de otra. Y en cuanto al alma humana, si es una realidad sustancialmente espiritual, tampoco ha podido comenzar por generación, porque entonces contendría a la materia precedente como

constitutivo intrínseco, y así no sería espiritual, y tampoco puede dejar de ser por corrupción, porque es simple, y, en consecuencia, inmortal.

En relación con el alma humana está claro, sin embargo, que tiene un comienzo en el tiempo. No ha podido comenzar por generación, pero ha tenido que comenzar de alguna otra manera, porque desde luego no ha existido siempre. Su duración temporal está claramente limitada *a parte ante*. Y en cuanto a su posible limitación *a parte post*, lo que también tenemos claro es que no puede dejar de ser por corrupción, y que, por consiguiente, no tiene potencia alguna real para dejar de ser lo que es y convertirse en otra cosa. Sólo cabe suponer aquí una potencia objetiva (una pura posibilidad) de dejar de ser por completo (una aniquilación), que no es fácil de compaginar con su naturaleza inmortal, o con su inclinación natural a existir siempre. Pero basta con que haya comenzado a existir para comprender que no se trata de un ser incausado, sino que debe también su ser a otro.

Por lo que hace a la materia primera cabrían dos posibilidades: que su duración fuese ilimitada, tanto *a parte ante* como *a parte post*, o que fuese limitada en esos dos sentidos, o en uno de ellos. Ninguna de esas posibilidades se puede excluir *a priori*. Cabe, en efecto, la posibilidad de que la materia primera exista desde siempre, es decir, desde el comienzo mismo del tiempo, y que prolongue su existencia por siempre, a saber, hasta el final del tiempo. Para comprender esta posibilidad basta con que el tiempo, que, en cuanto real, es inseparable del movimiento, se circunscriba a los cambios de la materia y que, por tanto, dure ni más ni menos que lo que dure la materia y sus cambios. Pero cabe también la posibilidad de que la materia comience a existir en algún momento del tiempo y deje de existir en otro momento del mismo, si es que se concibe al tiempo de otro modo, como la medida de cualquier duración sucesiva, incluso de seres no materiales, como pueden ser las sustancias espirituales finitas, y se suponga que éstas tienen una duración más prolongada que la materia, no sólo *a parte post*, sino también *a parte ante*. En todo caso el tiempo debe de estar ligado a la existencia de realidades finitas, puesto que la duración de Dios no debe entenderse como tiempo sino como eternidad. Y así caben todas las posibilidades señaladas.

Pero también hay que admitir la posibilidad (y la realidad) de un comienzo en el ser que no se deba a una generación, o lo que es lo mismo, a un cambio sustancial; un comienzo que se deba a la emanación de todo el ser de lo que comienza, a partir de la nada absoluta, y en virtud de una acción creadora, que sólo puede ser atribuida a Dios. De ese tipo de comienzo en el ser no tenemos nosotros, ni podemos tener, experiencia alguna, aunque sí que tenemos, por necesidad lógica, que suponerlo, y no sólo en general, sino en particular, por lo que se refiere al comienzo de nuestro propio ser espiritual, que no ha podido comenzar más que así. Y también hay que admitir la posibilidad (pero no se ve

que también la realidad) de un cese en el ser que no se deba a una corrupción o a un cambio sustancial; un cese en el ser consistente en una sustracción de todo el ser de lo que cesa, debida a la suspensión de la acción conservadora de Dios respecto a ese ser, que en esto consiste la aniquilación. De hecho, si la materia tiene que terminar alguna vez, tendrá que terminar así, aunque no sabemos si eso ocurrirá. Y también habrían de terminar así los espíritus finitos, aunque tenemos sólidas razones para pensar que no ocurrirá tal cosa.

De todas estas reflexiones se desprende, en primer lugar, que los seres generables y corruptibles no se identifican, sin más, con los seres contingentes. Ahí tenemos, en efecto, a la materia primera y al alma humana, que son las dos ingenerables e incorruptibles, y que, sin embargo, son contingentes, o sea, no tienen el ser por sí mismas, sino recibido de otro. Y, en segundo lugar, también se desprende que no basta con que un ser sea ilimitado en su duración temporal para que sea absolutamente necesario, o necesario de suyo, pues la materia primera podría ser ilimitada en su duración temporal, tanto *a parte ante* como *a parte post*, sin que dejara por eso de ser causada, o dejara de haber recibido el ser de otro. Y en cuanto al alma humana, aunque sin duda ha comenzado a existir, puede, sin embargo, prolongar su existencia ilimitadamente, ejerciendo así su exigencia de inmortalidad, y no por eso dejaría de ser causada o de haber recibido el ser de otro.

Esta es la razón de que el propio SANTO TOMÁS, en la exposición de su "tercera vía", que coincide, en sus líneas generales, con esta prueba, distinga entre "el ser necesario por otro" (o que tiene en otro la causa de su necesidad) y "el ser necesario por sí". El ser necesario por otro coincide con los seres que, una vez puestos en la existencia, no pueden dejar de ser (o no tienen en sí mismos ninguna potencia real para dejar de ser), que es lo que sucede con los seres espirituales finitos, y, en cierto modo, también con la materia primera. En cambio, el ser necesario por sí es el ser absolutamente necesario, que ha existido siempre, porque siempre ha tenido en sí mismo todo lo necesario para existir, y que siempre existirá, porque ni tiene potencia alguna para dejar de ser, ni ningún otro ser podría hacer nada para destruirlo. El ser necesario por sí tiene, por ello, una duración ilimitada, pero no como la que pueden llegar a tener los seres temporales, sometidos a ciertos cambios, sino como la que le corresponde a un ser intemporal, sin cambio alguno, o sea, la ilimitada duración del ser eterno.

c) El término de la prueba

Supuesto, pues, que, además de los seres limitados en su duración, seres generables y corruptibles, debe existir, como causa última de ellos, algún ser que

sea ilimitado en su duración y por ello ingenerable e incorruptible, hay que seguir preguntando si dicho ser es necesario por sí o lo es por otro, o, lo que viene a ser lo mismo, si su duración ilimitada lo es de derecho, o lo es sólo de hecho. Si es necesario por sí e ilimitado de derecho en su duración, ese es Dios; pero si es necesario por otro e ilimitado en su duración sólo de hecho, deberá el ser que tiene a otro, no a sí mismo, y será por tanto causado, con lo que estará exigiendo la existencia de una causa que, en último término, no puede ser otra, que el ser necesario por sí.

Luego existe el Ser Necesario por Sí y Eterno, que no ha recibido de nadie el ser que tiene, sino que lo tiene de suyo, o mejor, se identifica con su propio ser. En efecto, sólo si su Ser y su Esencia se identifican, puede decirse en verdad que su Ser es suyo plenamente, sin que nadie se lo haya tenido que dar, ni nadie se lo pueda quitar o perderlo él. Nadie le ha dado el ser que tiene, ni siquiera El mismo se lo ha dado (lo que sería absurdo). Lo tiene de suyo y por siempre, o por mejor decir, El mismo es su propio Ser. El Ser Necesario por Sí y Eterno es Dios. Y Dios nada más que hay uno. No pueden existir varios seres que sean, en sentido absoluto, necesarios por sí.

7. De los seres limitados en su perfección al Ser Máximo

a) El punto de partida

El punto de arranque de esta nueva demostración de la existencia de Dios está en la existencia, en el ámbito de nuestra experiencia, de seres limitados en sus perfecciones puras o absolutas, tales como la unidad, la verdad, la bondad, la nobleza y la misma entidad.

Se trata de seres dotados de muchas y variadas perfecciones, unas comunes a todos ellos, y otras propias de cada uno; pero la atención se centra precisamente en las que son comunes, o mejor, comunísimas, pues ninguna de ellas falta o puede faltar en tales seres (ni en ninguno otro), ya que nos estamos refiriendo a las "perfecciones trascendentales". Esas perfecciones, además de encontrarse en todos los seres, son perfecciones puras, o sea, que no entrañan de suyo mezcla alguna de imperfección ni de limitación, y por eso son también absolutas, no relativas o confinadas a un sólo aspecto de la realidad. Pues bien, ocurre que tales perfecciones se encuentran limitadas en todos esos seres, experimentalmente conocidos, de los que partimos.

En efecto, podemos claramente percibir en dichos seres que unos son más verdaderos, más buenos, más nobles que otros, y en consecuencia los que no

son tan verdaderos, tan buenos o tan nobles tienen esas perfecciones limitadas, poseídas de un modo disminuido o menor. Pero veamos esto más despacio.

Consideremos, en primer lugar, la unidad. Esta perfección, que no es otra cosa que la indivisión propia de cada ser, es inseparable de la entidad misma. Ningún ser, en efecto, está (ni puede estar) dividido en sí mismo, o sea, distinguido o separado de sí mismo, sino que todo ser es, por su propia entidad, idéntico consigo mismo. Pero esta perfección de la unidad no se encuentra de la misma manera en todos los seres, sino que unos tienen una unidad mayor que otros. Dejemos a un lado las puras colecciones de seres, cuya unidad es ínfima (lo mismo que su entidad), pero que nos permiten hablar, por ejemplo, de "un" montón, o de "un" enjambre, etc. Comencemos con la unidad propia de las sustancias. Una sustancia inorgánica (un trozo de hierro, por ejemplo) tiene, sin duda, cierta unidad, pero es muy inferior a la unidad de un viviente vegetal (como un árbol), y ésta también es inferior a la de un viviente animal (como un caballo). Por último, todas estas unidades son inferiores a la propia del hombre, cuya cifra y compendio la encontramos en la intimidad del propio yo. Sin duda ninguna, en los seres de nuestra experiencia se realiza la unidad en grados muy diversos; hay seres que son más unos y otros que lo son menos, y en todos ellos se realiza la unidad de modo limitado, porque además de todos esos grados de unidad, que se inscriben dentro de la llamada "unidad de composición", todavía cabe la "unidad de simplicidad" (la propia de un ser que no sólo sea indiviso, sino, además, indivisible).

Veamos ahora la verdad. No la verdad lógica, que sólo puede darse en los seres dotados de conocimiento intelectual, sino la verdad ontológica, que no es otra cosa que la inteligibilidad, y que acompaña a todos los seres sin excepción. Todo lo que existe tiene, en efecto, alguna esencia, por la que puede ser entendido, y es esa radical aptitud para ser entendido lo que permite llamarlo "verdadero", en el sentido señalado. Pero no todos los seres tienen el mismo grado de inteligibilidad o de verdad, sino que unos son más inteligibles que otros, más verdaderos que otros. Por supuesto que la inteligibilidad de la que aquí hablamos es la que les corresponde a las cosas en sí mismas, o de suyo, y no la inteligibilidad respecto de nosotros. Estos dos tipos de inteligibilidad no son parejos. Hay cosas que son más inteligibles en sí mismas, pero que son menos inteligibles respecto de nosotros, dada la limitación de nuestra potencia de inteligir. Por eso nos referimos sólo a la inteligibilidad absoluta, a la que les corresponde a las cosas en sí mismas, o, en todo caso, en relación con la Potencia absoluta de Inteligir, o sea, por respecto al Inteligir divino. De algún modo, y sin necesidad de admitir de entrada la existencia de Dios y de su absoluto Inteligir, nosotros podemos descubrir que hay seres más inteligibles de suyo que otros. Concretamente, los que tienen un ser más actual, más positivo, más firme y más perfecto.

Lo que puede limitar o disminuir la inteligibilidad de una cosa es sólo la dosis de no-ser que se encuentre en ella: ese no ser relativo que es la potencia, contrapuesta al acto, y ese no ser negativo que es la carencia o la privación, contradistinta de la posesión. Por eso, cuanta más potencialidad y más negatividad pueda encontrarse en un ser tanta menor será su inteligibilidad, y cuanta más actualidad y más positividad se halle en un ser tanta mayor será su inteligibilidad. Un ser más verdadero es un ser más actual y positivo, mientras que un ser menos verdadero es un ser más potencial y negativo. Y así se escalonan los grados de la verdad, como se escalonan los grados del ser propiamente dicho, que es el ser positivo y en acto. Y como en la mutabilidad y en la imperfección se encuentran siempre la potencialidad y la negación, tanto un ser es más verdadero cuanto es más estable o firme, o encierra mayor perfección.

Por eso una sustancia es más verdadera que un accidente, y una sustancia viva es más verdadera que una sustancia sin vida, y una sustancia espiritual es más verdadera que una sustancia material. En el caso de la sustancia espiritual el salto es mayor, porque en ella no sólo se da la verdad ontológica en un grado más elevado, sino que también se da la verdad lógica. Se trata de una sustancia que no sólo es inteligible, sino que también es inteligente. Sin embargo, todos estos grados de la verdad tienen en común la limitación. Se trata siempre de verdades limitadas o deficientes, muy lejos todavía de la verdad absoluta o por esencia, que sería la propia del Acto Puro.

Y vayamos a la bondad. La bondad es lo mismo que la apetibilidad, y ésta entraña perfectividad, que a su vez implica perfección y actualidad. Por eso también aquí los grados de la bondad se ordenan conforme a los grados de la actualidad: a mayor actualidad más bondad, y a menor actualidad menor bondad.

Pues bien, es evidente que las sustancias inorgánicas tienen una bondad menor que las sustancias vivas, y, dentro de éstas, los vivientes vegetales tienen menor bondad que los vivientes animales, y éstos menor bondad que los vivientes humanos, que participan de la vida racional o espiritual. Y por lo que se refiere al género de bondad de que están dotadas esas sustancias, es claro que hasta llegar a la sustancia humana, la bondad que en ellas encontramos es solamente la bondad física o natural, mientras que en la humana aparece un nuevo género de bondad, mucho más elevada, que es la bondad moral, que no resulta, como en el caso de la bondad física, del espontáneo despliegue de las inclinaciones naturales, sino del ejercicio autocontrolado de la libertad. Lo que es moralmente bueno excede con mucho a lo que sólo es bueno de manera física, ya que el bien moral posee un valor absoluto o incondicionado, que no cede ante ningún otro, mientras que el bien físico tiene siempre un valor relativo, esencialmente subordinado al bien moral.

Estamos, pues, ante una escala de bienes, de muy variados grados, pero todos ellos limitados, si se hubieran de comparar con el bien infinito y por esencia.

Y hablemos ahora de la nobleza. La nobleza de que aquí nos ocupamos es la nobleza ontológica, que consiste en la elevación propia del ser sobre el no ser. En efecto, por pequeño e insignificante que resulte un ser, si es verdadero ser y no una mera apariencia o una pura irrealidad, estará a infinita distancia del no ser, de la nada. Y en esa eminencia sobre la nada consiste, ni más ni menos, su nobleza ontológica. Por lo demás, es claro que en esa nobleza hay muchos grados, unos más elevados y otros más bajos. La sustancia, que existe en sí, es más noble que el accidente, que existe en otro; la sustancia viva es más noble que la inerte; la sustancia sensitiva, más noble que la puramente vegetal, y la sustancia humana, cuya forma sustancial es el alma espiritual e inmortal, es mucho más noble que la puramente sensitiva. Precisamente, por esa espiritualidad de que participa, la sustancia humana es persona, y la persona tiene una nobleza o dignidad ontológicas inmensamente superior a la de todas las cosas, o sea, a las de todas las sustancias meramente corpóreas.

Pero también la nobleza ontológica, en todos los grados en que nos es conocida de manera experimental, es una nobleza limitada, finita, en comparación con la suprema nobleza que debe corresponder a un ser infinito y por esencia.

Digamos, finalmente, algo de la entidad misma. Es el fundamento de todas las perfecciones puras y trascendentales, de que nos hemos ocupado. El fundamento de la unidad, que no es más que la indivisión de cada entidad; el fundamento de la verdad, que no es otra cosa que la aptitud radical de cualquier entidad para ser inteligida; el fundamento de la bondad, que se define como la apetibilidad y la radical aptitud para perfeccionar a otros, que es propia de cualquier entidad; el fundamento, finalmente, de la nobleza, que no es más que la eminencia de la entidad, de cualquier entidad, sobre el no ser, sobre la nada o la pura apariencia. En suma, todas esas perfecciones son propiedades absolutamente inseparables de la entidad, más aún aspectos sólo conceptualmente distintos de la misma entidad; son la propia entidad considerada o conceptualizada de maneras distintas.

Por eso es fácil comprender que también hay grados en la entidad, y que unos entes lo son más que otros, como la sustancia es más ente (tiene más de esencia y de ser) que el accidente; y que la sustancia viva es más ente que la que carece de vida; y que la sustancia espiritual es más ente que la sustancia corporal. También, pues, la entidad se nos muestra jerarquizada en distintos grados, pues unos seres tienen más entidad y otros tienen menos. Pero en todos los entes a los que se extiende nuestra experiencia, la entidad está ciertamente limitada, aminorada, restringida; porque en ninguno de esos entes encontramos la entidad irrestricta y por esencia.

Y tal es el punto de partida de esta prueba, que suele denominarse "de los grados de perfección", y que coincide con la "cuarta vía" de SANTO TOMÁS. En el contexto de nuestra experiencia nos encontramos con unos seres que tienen graduadas sus perfecciones puras trascendentales, como la unidad, la verdad, la bondad, la nobleza y la misma entidad, y si las tienen graduadas, las tienen también limitadas, puesto que ninguno de esos seres posee tales perfecciones en su grado máximo.

b) El proceso de la demostración

¿Cómo fecundar el susodicho punto de partida en orden a levantar sobre él una demostración de la existencia de Dios? La siguiente formulación del principio de causalidad eficiente nos proporciona la respuesta: "lo que conviene a un ser por su propia naturaleza, y no por alguna causa, no puede encontrarse en él de modo deficiente y limitado", o también: "la perfección que se encuentra en un ser de manera limitada o disminuida no conviene a ese ser en razón de su propia naturaleza, sino por alguna causa". Analizado en sus propios términos, el principio de causalidad eficiente, así formulado, se nos revela como necesariamente verdadero.

En efecto, toda perfección esencial, si verdaderamente lo es, debe encontrarse de manera irrestricta, sin defecto ni menoscabo alguno, en el sujeto al que esencialmente le conviene. Pues ¿qué sentido podría tener que el sujeto especificado por una determinada esencia no tuviera esa esencia por entero, sino sólo en parte? ¿Qué sería un triángulo que, siendo triángulo, no lo fuera completamente? ¿O un caballo que, siendo caballo, no lo fuera más que a medias? O era caballo o no lo era, y si lo era, no podría serlo a medias, sino cabalmente. Y lo mismo hay que decir de cualquier otra perfección esencial. Por tanto, si encontramos en algún ser una efectiva perfección que sólo es poseída en parte y no en plenitud, es señal cierta de que tal perfección no le conviene por esencia, sino por participación o donación de otro ser, es decir, por la acción en él de alguna causa.

Esto es, pues, lo que, sin duda, ocurre con las perfecciones puras trascendentales que hemos considerado en el punto de partida de esta prueba, a saber, la unidad, la verdad, la bondad, la nobleza y la entidad misma. Ninguna de ellas se encuentra en plenitud, sino limitadamente, en los seres de nuestra experiencia, y, por consiguiente, no pueden convenirles a dichos seres esencialmente, no pueden ser constitutivas de sus respectivas naturalezas. Luego tienen que convenirles por participación o por donación de una causa.

Pero tal vez pueda argumentarse en contra, que tales perfecciones no son, ni pueden ser, esenciales para ningún ser, sino adventicias o accidentales siempre, y que, por tanto, no pueden encontrarse en su plenitud en sujeto alguno, sino sólo parcialmente o participadamente. ¿Qué decir a esto?

Lo primero, que nada se opone a que tales perfecciones pudieran darse en plenitud, o sea, en su grado máximo. Porque se trata de perfecciones puras, que no entrañan en sí mismas imperfección alguna, ni, por tanto, limitación o negación de ningún tipo. Las perfecciones mixtas son otra cosa. Como están intrínsecamente afectadas de cierta imperfección, no es posible que se realicen sin alguna restricción o limitación. No cabe hablar de un cuerpo que lo fuera en grado máximo, o de la máxima longitud o anchura de una extensión, o de un número que fuera máximo, etc.. En cambio, no hay contradicción alguna en hablar de la máxima unidad, o de la máxima verdad, o de la máxima nobleza.

Lo segundo que hay que decir es que tales perfecciones tienen siempre carácter intrínseco, y no extrínseco, en los seres en que se dan, que es en todos. Por lo que tampoco se ve por qué no podrían constituir la esencia de un ser que fuera a su vez máximo, de suerte que la máxima unidad o la máxima verdad o el máximo bien constituyeran precisamente la esencia del máximo ser.

Por último, hay que tener en cuenta la mutua implicación de esas perfecciones trascendentales y su necesaria identificación con la entidad o el ser. La máxima unidad se corresponde perfectamente con la verdad máxima, pues nada es inteligible u ontológicamente verdadero sino en cuanto es uno, y tanto más inteligible, o más verdadero, cuanto más uno. Y ambas, unidad y verdad máximas, se corresponden también con el máximo bien, pues los grados de la unidad y de la inteligibilidad son parejos a los grados de la actualidad, lo mismo que la bondad, porque a mayor actualidad mayor bondad. Y otro tanto habría que decir de la nobleza ontológica, o sea, de la emergencia y elevación por respecto a la nada. En resumen, se trata de distintos aspectos del ser: el ser, en cuanto no dividido, es la unidad, y el ser, en cuanto inteligible, la verdad, y el ser, en cuanto apetecible, la bondad, y el ser, en cuanto distinto del no ser, la nobleza. Por eso la presencia de esas propiedades trascendentales en un ente es por entero correspondiente a la presencia en él del ser mismo, y así el que tiene el ser por participación, también tiene por participación la unidad, la verdad, la bondad y la nobleza, pero el que es Ser por esencia también es por esencia Uno y Verdadero y Bueno y Noble.

Por otra parte, no hay más que dos maneras de poseer una perfección, a saber, por esencia o por participación, o lo que es igual, por sí mismo o por la acción causal de otro. En consecuencia, todos aquellos seres en los cuales ese tipos de perfecciones se encuentren limitadas, y, por consiguiente, no les correspondan por esencia, es necesario que las tengan por participación, o por la acción causal de otro ser. Y si este otro ser también las tuviera limitadas, y por

ello no por esencia, igualmente las tendría por participación o por la acción causal de otro, y así sucesivamente.

Pero no es posible proceder al infinito en esta serie de causas esencialmente subordinadas, pues ninguna de ellas, ni todas en su conjunto, por mucho que se alargara la serie, tendría por sí misma o por su propia esencia la unidad, la verdad, la bondad, la nobleza y, en definitiva, el mismo ser. Luego es preciso llegar a una Primera Causa de todas esas causas, que deberá estar completamente fuera de esa serie, ya que no tendrá limitadas y participadas esas perfecciones, incluyendo al propio ser, sino que las poseerá por esencia, y por ello en su grado máximo. Será así la Unidad por esencia, la Verdad por esencia, la Bondad por esencia, la Nobleza por esencia, y en definitiva el Ser por esencia, o el Ser Máximo en toda perfección, es decir, Dios.

c) El término de la prueba

Quedamos, pues, en que, al término de esta demostración, hemos de admitir la existencia de un Ser Máximo en toda Perfección. Pero conviene que aclaremos aquí el sentido que debemos dar a cada uno de los términos que integran esa expresión.

En primer lugar, el término "ser". Tiene este término varias significaciones, pero aquí lo tomamos en el sentido que le es más propio, a saber, como ser real, o como acto de ser. Así entendido, algunos lo identifican, sin más, con el existir, mientras que otros insisten en la irreductibilidad del ser al mero existir, o al mero hecho de existir. En este punto, lo correcto parece ser lo siguiente: el existir es como la cara externa o más notoria del ser, pero no es realmente distinto de él; es como el efecto formal primario del ser (efecto formal quiere decir efecto intrínseco a la causa a la que se atribuye, y no separado, y ni siquiera distinto, de ella). En consecuencia, no hay ser sin existir, y tampoco existir sin ser. Si algo tiene ser, indudablemente existe, pero el ser no se reduce al mero existir, es algo más, es la actualidad fundamental de cada cosa.

La mejor manera de caracterizar al ser es presentarlo como la actualidad sin más, no una actualidad restringida, como lo es la forma o la determinación, pues es la actualidad de todos los actos y de todas las formas. Por eso, también puede ser considerado como la perfección de todas las perfecciones. Y es natural que así sea, porque si alguna perfección no estuviera actualizada por el ser, y, por consiguiente, no existiera, no sería perfección alguna, pues no se daría en la realidad. También hay que decir que el ser es lo más íntimo a cada cosa y lo que la penetra o pervade en todas sus dimensiones, pues si algo en esa cosa careciera de la actualidad del ser, simplemente no existiría. Por lo demás, esa actuali-

dad del ser constituye a cada cosa en su realidad propia, fuera de la conciencia a lo que se ofrece o puede ofrecerse como objeto, y fuera de sus causas, o sea, fuera de la potencialidad de la materia y fuera de la virtualidad del agente. No es el ser movimiento alguno, ni acción alguna, pero, sin el ser, ningún movimiento ni ninguna acción son posibles. Por su parte, la esencia de cada cosa, siendo realmente distinta del ser que la actualiza, debe al ser toda su actualidad, y sin él no es nada; pero la esencia restringe o delimita al ser mismo al que se halla inseparablemente unida.

El ser se nos manifiesta graduado. No es lo mismo el ser del accidente que el ser de la sustancia, porque el ser del accidente no entraña el "existir" sin más, sino el "existir en" un sujeto, es decir, el "inherir". De suerte que la "existencia", en el accidente, es necesariamente "inherencia". Y por su parte, el ser de la sustancia tampoco entraña el existir sin más, sino el existir en sí y no en otro como en su sujeto; el existir sustancial es "subsistir", y la existencia de la sustancia es "subsistencia". Y es claro que la subsistencia es superior a la inherencia. Asimismo, el ser de la sustancia material es distinto del ser de la sustancia espiritual, y la subsistencia espiritual, superior a la subsistencia material. Y como entre los accidentes y entre las sustancias, las esencias respectivas de cada uno también se dan graduadas, esos grados entre las esencias se reflejan en sus correspondientes existencias o en sus respectivos seres. Por eso el ser se presenta en grados muy distintos.

Pues bien, veamos ahora el término "máximo". Se trata del superlativo absoluto de "grande". Significa, pues, lo mayor de todo. No sólo lo mayor o más grande dentro de un determinado conjunto, ni siquiera lo mayor que pudiéramos nosotros pensar, sino lo mayor que cabe, lo mayor absolutamente. Y esto referido al ser, que ya es, como hemos visto, la mayor de todas las perfecciones. Estamos, pues, ante el Ser Máximo. Y por eso mismo ante el Ser por Esencia. O dicho de otro modo, ante el Ser cuya Esencia es precisamente el Ser, el Ser sin más y sin restricción alguna. De modo que, de todos los grados en que puede presentarse el ser, ya se atienda a su modalidad (accidental, sustancial, material, espiritual), ya se atienda a la elevación de la esencia a la que actualiza, el más elevado de todos es precisamente éste: el Ser por Esencia o el Ser Máximo.

Pero se añade que es el Ser Máximo en toda Perfección. Y aquí hay que aclarar que se trata, antes de nada, de las perfecciones trascendentales, de las que ha partido la prueba, a saber, la unidad, la verdad, la bondad, la nobleza. Pero no sólo éstas. También todas las perfecciones puras, aunque no sean trascendentales, como la vida, el conocimiento, el amor, la sabiduría, el poder, la libertad, etc. Esas perfecciones también pertenecen, en su grado máximo, y de manera formal y propia, al Ser por Esencia. Incluso las demás perfecciones, a saber, las mixtas, le pertenecen de algún modo, a saber, no de manera formal, sino de manera virtual, en cuanto puede producirlas todas, y por eso las contiene

a todas de manera eminente. Tal es el término de esta demostración de Dios: el Ser Máximo en toda Perfección.

8. Unificación de todas estas rutas de ascenso a Dios

En estas cinco rutas del ascenso a Dios, que acabamos de recorrer, hay una unidad fundamental: todas comienzan en los seres finitos, experimentalmente conocidos, todas concluyen en el Ser Infinito, o sea, en Dios, y todas también recorren un camino básicamente común, que es el trazado por el principio de causalidad eficiente.

Comencemos por la meta de llegada de todas ellas. En todas se concluye con la tesis de que "la proposición 'Dios existe' es verdadera". Esta última precisión es importante, porque podría argüirse que, si las pruebas de la existencia de Dios desembocan en un verdadero conocimiento del ser divino, como dicho ser se identifica con la esencia misma de Dios, también habrían de proporcionarnos un conocimiento suficiente de dicha esencia, y esto no parece posible. Pues bien, SANTO TOMÁS, que, en cierto modo, se ha hecho eco de esa objeción, responde así: "La palabra 'ser' tiene dos sentidos, pues unas veces significa el acto de ser y otras la composición que hace el entendimiento al unir el predicado al sujeto. Y así, tomando la palabra 'ser' en el primer sentido, no podemos conocer el ser de Dios, como tampoco su esencia, pero, tomándola en el segundo, sí, pues sabemos que es verdadera la proposición que formamos al decir que 'Dios existe'"[10].

Pero tampoco puede inferirse de ello que no tengamos noticia alguna de lo que es Dios (de su esencia), ni del existir divino (de su existencia). Tenemos un conocimiento suficiente de lo que significa el nombre de Dios, y de lo que significa, en general, el existir. ANTONIO MILLÁN-PUELLES lo ha expresado así: "Dado que las demostraciones de la existencia de Dios consideradas válidas por Santo Tomás son todas ellas pruebas *a posteriori*, resulta que para que comprendamos la verdad de la proposición "Dios existe" en tanto que inferida de esas pruebas no tenemos necesidad, en calidad de requisitos intelectuales previos, de nada más que de un *mínimo* de conocimiento del sujeto y del predicado de esa proposición; basta que tengamos la noticia del respectivo *quid nominis:* lo que por "Dios" se entiende y lo que significa (en general) el "existir"[11].

Pues bien, ese *quid nominis* de Dios es lo que se pone en juego en todas las demostraciones de la existencia de Dios aquí examinadas. En la primera, Dios

---

10 Tomás de Aquino, *STh* I q3 a4 ad2.

11 A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, 1990, p. 280.

nos aparece como "Motor Inmutable", en la segunda como "Primera Causa Incausada", en la tercera como "Ordenador Supremo", en la cuarta como "Ser Necesario y Eterno", y en la quinta como "Ser Máximo en toda Perfección". Pero son distintos nombres para la misma realidad, para Dios.

Es fácil demostrar que Dios mismo es el término de todas las pruebas anteriormente expuestas, porque cada uno de esos nombres implica necesariamente lo que es propio de Dios, el Ser por Esencia. Y la noción que hace de puente entre los sentidos inmediatos de esos nombres y el sentido más radical al que todos apuntan, que es el Ser por Esencia, es la noción de Actualidad Pura.

Así el Motor Inmutable es el Primer Agente, o Agente Supremo, que se identifica con su misma Actividad. Pero si es Actividad Pura también ha de ser Pura Actualidad, sin la menor mezcla de potencialidad. Y la Pura Actualidad ha de identificarse con el Puro Ser, pues el ser es el acto sin más, sin restricción alguna. Y el Puro Ser es el Ser por Esencia, o sea, Dios.

Y la Primera Causa Incausada es asimismo el Primer Agente, que se identifica totalmente con su propia Actividad y que no contiene ni la menor mezcla de pasividad. Pero por eso mismo es Pura y Simple Actualidad, sin nada de potencialidad. Y siendo Pura Actualidad, necesariamente ha de coincidir con el Puro Ser, o sea, con el Ser por Esencia, Dios.

Y el Ordenador Supremo es la Suprema Inteligencia y el Supremo Amor. La Suprema Inteligencia, siempre en acto de Inteligir, o identificada con su propia Intelección, porque no está ordenada o dirigida a un fin por otra inteligencia, sino que se ordena o dirige a Sí Misma a un fin que no puede ser exterior a Ella. Y el Amor Supremo, también identificado con su propio Acto de Amar, porque no busca adquirir bien alguno que le falte, sino sólo dar o comunicar su propia Perfección o Bondad. Y siendo Intelección Pura y Puro Amor, tiene que ser también Actualidad Pura; y la Pura Actualidad es el Puro Ser, el Ser por Esencia, Dios. Además, es claro que ese Ser no corresponde a una cosa inerte o sin vida, sino a la Realidad Viviente más excelsa, a la Realidad Personal, puesto que su Vida es, por esencia, Entender y Amar.

Y el Ser Necesario y Eterno es el Ser que nunca ha comenzado a ser y que nunca dejará de ser, el Ser absolutamente ilimitado en su duración, pero no porque persista a todo lo largo de un tiempo infinito, sino porque rebasa y supera todo tiempo, porque no es temporal, sino Eterno. Y ello, porque no tiene una actualidad recibida o prestada por otro, sino que es su propia Actualidad, o lo que es lo mismo, es su propio Ser, es Ser por Esencia, es Dios.

Y finalmente, el Ser Máximo en toda Perfección es por definición la Perfección Pura, o sea, la Actualidad Pura, que es el Puro Ser, ya que el ser es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. En consecuencia es el Ser por Esencia, es decir, Dios.

Se ve, pues, que, en lo que atañe al punto de llegada, todas estas pruebas se unifican completamente.

Pero veamos ahora, los puntos de partida. Todos ellos, los cinco, coinciden en esto, en ser aspectos distintos de una realidad única: el ser finito, experimentalmente conocido. Y esos distintos aspectos están a su vez unificados en estas dos rúbricas: lo dinámico y lo estático, o lo operativo y lo entitativo, que se coimplican entre sí y en todos los seres finitos.

En efecto, el ser y el obrar forman, en todos los seres finitos, una estructura irrompible. Recordemos el célebre adagio: "el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser". Nada puede obrar si no es, si no existe en la realidad, y, en este sentido, el obrar "sigue" al ser, lo supone de modo necesario. Pero además nada puede ser sin obrar, sin que su ser se expanda o comunique de algún modo, y esto en virtud del propio ser, de su inclinación intrínseca y radical a perseverar en el ser, a rechazar todo lo que pueda destruirlo, y a difundir su propia actualidad; la actualidad lleva a la actividad, prorrumpe en actividad, siempre que no sea impedida. Y en este sentido también el obrar "sigue" al ser, es una consecuencia del ser.

Por eso, son inseparables, de hecho, el ser y el obrar, lo entitativo y lo operativo, lo estático y lo dinámico, aunque sean dos dimensiones distintas e irreductibles en todo ser finito.

Pues bien, de esa estructura de ser y obrar, existente en los seres finitos, y experimentalmente conocida por nosotros, es de lo que parten las cinco demostraciones de la existencia de Dios, que hemos considerado y expuesto. Por eso, hay también una cierta unidad en el punto de partida. De esas cinco pruebas, las tres primeras son dinámicas, o atienden a la dimensión dinámica u operativa, mientras las otras dos son estáticas, o atienden a la dimensión estática o entitativa. Por lo demás, los tres aspectos concretos dentro de lo dinámico, y los dos dentro de lo estático, ya han sido justificados más atrás.

Se puede decir, resumiendo, que todas estas pruebas parten de los seres finitos, cuya existencia nos consta experimentalmente, y en cuanto se nos revelan como faltos de una adecuada explicación, que fuera inmanente a ellos mismos. Dada su radical condición de efectos, que a su vez se patentiza en la mutación y en la limitación que les afectan, esos seres finitos claman por la causa extrínseca que pueda dar razón exhaustiva de ellos mismos, de su presencia en el mundo, de su ser y de su obrar. Y esa causa, cualquiera que sea la ruta por la que se encamine su búsqueda, es siempre la misma: Dios.

Finalmente, también es fácil el mostrar la unidad que campea sobre los diferentes procesos de demostración, pues todos se apoyan en el mismo principio de causalidad eficiente: "lo que no es no comienza a ser más que en virtud de lo que ya es", adaptado en cada caso al efecto que se trata de explicar, y todos

echan mano también del corolario de dicho principio, según el cual "no es posible proceder al infinito en una serie de causas verdaderamente subordinadas unas a otras".

Por eso, hay como un meollo invariable y uniforme en todas estas pruebas, que sintetiza la sólida nervatura esencial que las sostiene y les confiere una profunda unidad. Ese meollo se puede resumir así: Existen, en el contexto de nuestra experiencia, numerosos seres finitos, que se nos muestran, por varias razones, como causados y faltos de una adecuada explicación inmanente a ellos mismos. Pero si son causados y carecen en sí mismos de la conveniente explicación, es necesario buscar fuera de ellos la explicación que reclaman, es necesario buscar la causa que los ha producido y de la que dependen, ya sea en su obrar, ya sea en su ser. Y si resulta que esa causa se nos revela también como causada, tendremos que ir a buscar otra; y, si esta otra fuera asimismo causada, otra. Pero no es posible proceder al infinito en una serie de causas esencialmente subordinadas unas a otras. Luego es necesario concluir en la existencia de una Causa Primera Incausada, ya en la línea del obrar, ya también en la línea del ser, pues ella es la única que puede proporcionar la explicación que se busca. Y establecida la existencia de esa Causa Primera es fácil inferir que debe tratarse necesariamente del Ser Supremo, de Dios. Luego Dios existe.

IV

LA COGNOSCIBILIDAD DE LA ESENCIA DIVINA

1. Los límites de nuestro conocimiento esencial de Dios

"De Dios no podemos saber lo que es, sino más bien lo que no es". He aquí una tesis muy repetida entre los filósofos. Y no sólo entre los defensores de la llamada "teología negativa", sino incluso entre los que más han desarrollado la "teología positiva", como lo es el propio TOMÁS DE AQUINO. El Santo Doctor, en efecto, no tiene inconveniente en suscribir aquella tesis, que toma de JUAN DAMASCENO[1]. Y en otro sitio añade: "Todo lo que nuestro intelecto concibe acerca de Dios se queda muy corto para representarlo, y, por ello, lo que Dios mismo es, siempre permanece oculto para nosotros. En realidad, el conocimiento más elevado que de El podemos tener en esta vida consiste en conocer que Dios está muy por encima de todo lo que podemos pensar acerca de El"[2].

Pero nada de esto se opone a que nosotros, los hombres, podamos tener algún conocimiento esencial de Dios, aunque ciertamente muy imperfecto. No podremos conocer la esencia de Dios de manera directa e inmediata, sino indirectamente y de modo mediato; ni tampoco podremos comprender la divina esencia, esto es, agotar la inteligibilidad de la misma, sino sólo alcanzarla de algún modo, en tanto que puede verse reflejada en las perfecciones de los seres finitos; pero ese conocimiento será cierto y riguroso, tanto o más que lo puedan ser otros conocimientos científicos y filosóficos.

Además, es claro que, al término de cada una de las demostraciones de la existencia de Dios, y de todas ellas en su conjunto, hemos llegado a algunas conclusiones que superan, sin duda, el mero conocimiento de que Dios existe. Como ya se ha indicado, hemos concluido, por de pronto, que la proposición "Dios existe" es verdadera. Pero esa conclusión entraña otras, como, por ejemplo, el *quid nominis* de Dios y del existir, o sea, que sabemos también lo que significa el nombre de "Dios" y lo que significa el nombre de "existir", al menos en su más amplia acepción. Y el nombre de Dios no entraña una sola no-

---

1 Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q2 a2 ob2

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a1 ad9.

ción, sino varias, como Motor Inmutable, Causa Incausada, Ordenador Supremo, Ser Necesario y Eterno, Ser Máximo en toda Perfección, y esto ya supone conocer bastantes notas o atributos de la Esencia divina. Además, el existir de Dios nos ha aparecido con caracteres muy especiales, a saber, como ilimitado en la duración, como necesario y eterno, como idéntico con la esencia y con la operación de Dios, y, en suma, como esencial, puesto que a Dios tiene que convenirle el Ser por Esencia. Realmente, al término de la demostración de que Dios existe nos encontramos también con no escasas ganancias respecto a lo que Dios es.

Por lo demás, cuando, en pensadores como TOMÁS DE AQUINO, nos encontramos con la afirmación de que ignoramos el *quid est* de Dios, el sentido de esa expresión es mucho más exigente que el implicado en su mera traducción literal. Pues el propio Doctor Angélico escribe: "decimos que el intelecto conoce de una cosa lo que es (su *quid est*) cuando la define, o sea, cuando concibe alguna forma de esa misma cosa que se corresponde enteramente con ella (que *per omnia ipsi rei respondit*)"[3] . Se trata, pues, de un conocimiento esencial muy preciso y abarcador; y no es exactamente ese tipo de conocimiento el que podemos nosotros alcanzar acerca de Dios. Por eso se puede decir que ignoramos el *quid est* de Dios, y que, sin embargo, tenemos un conocimiento verdadero y cierto, pero imperfecto, de lo que es Dios y de sus principales atributos.

Pues bien, yendo ya a la modalidad concreta de ese conocimiento esencial de Dios, que somos capaces de alcanzar, ha de afirmarse que todo él se basa en el mismo principio de causalidad eficiente, que nos ha servido de hilo conductor para demostrar la existencia de Dios. Y es que el susodicho principio tiene dos dimensiones, una existencial y otra esencial. En su dimensión existencial, el principio de causalidad eficiente establece que "desde cualquier efecto puede demostrarse que su causa propia existe, porque, como el efecto depende de la causa, puesto el efecto es necesario que preexista la causa". Pero en su dimensión esencial ese mismo principio establece también que "todo el que obra produce un semejante a sí, puesto que obrar es comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que esto sea posible". Por consiguiente, atendiendo ahora a esta dimensión esencial del principio de causalidad eficiente, es claro que, partiendo de las perfecciones contenidas en los efectos de Dios, podremos alcanzar algún conocimiento de las perfecciones que en Dios mismo se encuentran, o sea, podremos tener algún conocimiento esencial de Dios, pero "en tanto que Dios se encuentra representado en las perfecciones de las criaturas".

No podemos, sin embargo, ignorar que hay dos clases de agentes y dos clases de efectos: los agentes que obran por necesidad de su naturaleza y cuyos

---

3 Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a1 ad9.

efectos tienen una gran semejanza con el agente del que proceden, y los agentes que obran por libre decisión, y cuyos efectos tienen una semejanza mucho menor con el agente, aunque siempre tenga que haber alguna. Así, por ejemplo, en la generación natural de los seres vivos, los agentes de tal generación, los progenitores, producen efectos enteramente semejantes a ellos, a saber, otros individuos de la misma especie; pero en la producción de artefactos por la industria humana, los agentes de esa producción, los hombres, producen efectos muy escasamente semejantes a sí mismos, aunque en algo coincidan con ellos.

Y la razón de esto es la siguiente. Decíamos antes que obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en cuanto esto sea posible; y ahora añadimos que lo que hace a un agente estar en acto, y precisamente en su dimensión de agente, es exactamente su forma, o sea, la forma por la que, en cada caso, obra dicho agente. Pero es claro que los agentes que obran por necesidad de su naturaleza obran por las formas naturales que poseen, o sea, por las formas sustanciales que los constituyen en su propia esencia específica. En cambio, los agentes que obran por libre decisión obran por las formas intencionales que poseen, es decir, por las ideas, presentes en su intelecto, con arreglo a las cuales producen los artefactos que producen. Por eso los efectos correspondientes a los primeros agentes son mucho más semejantes a ellos, e incluso, en ocasiones, enteramente semejantes, como ocurre en la generación natural de los vivientes. Y en cambio los efectos correspondientes a los segundos agentes, son semejantes a las ideas que ellos tienen y que, en cada caso, les sirven de pauta, o de modelo, para los artefactos que fabrican. También esos efectos se asemejan de algún modo, tal vez muy remoto, a los agentes mismos de los que proceden, pero es claro que inmediatamente se asemejan muy mucho a sus ideas productivas, que son las formas por las que dichos agentes obran, en tanto que agentes inteligentes y libres.

Y si esos efectos –los artefactos– no se asemejan más de lo que lo hacen a los agentes que los producen, ello también se debe a que el contenido de las susodichas ideas, que sirven de modelo a los artefactos, está constituido, la mayor parte de las veces, por los datos tomados de la experiencia de otras muchas cosas externas y diferentes al sujeto agente. Y, con todo, al pasar tales datos por el tamiz de la propia personalidad del agente, algo de ésta se les adhiere, revelando así el estilo del artífice. Por eso cabe pensar, que si un agente no obra con modelos prestados, o buscados fuera de él, sino siendo él mismo el modelo de sus obras, éstas revelarán mucho mejor la índole de quien las produce.

Pues bien, como habremos de demostrar después, Dios no se comporta como un agente natural en relación con el mundo al que produce. Se comporta, más bien, como un agente inteligente y libre, como un artista respecto de su obra. En consecuencia, los efectos de Dios no resultan de El por vía de generación natural o por emanación o por resultancia natural. Resultan por una acción libre,

según los planes de su sabiduría. Y por ello, los efectos de Dios no se asemejan a El, no coinciden con El en unidad específica, ni tampoco genérica, sino sólo en unidad de analogía. Entre Dios y sus efectos hay alguna semejanza, pero escasa, y que comporta, a la par, grandes desemejanzas. Y no ocurre esto, porque en las cosas creadas existan algunas perfecciones distintas de las que están en Dios, provenientes de otro origen, pues todo lo positivo que hay en dichas cosas de Dios procede y nada más que de Dios; esas desemejanzas provienen del hecho de que los efectos de Dios ni agotan ni igualan jamás el poder activo de su Causa, y así manifiestan de manera muy precaria o deficiente el cúmulo inmenso de las perfecciones divinas.

Y como a Dios no le podemos conocer, en el orden natural, más que a partir de sus efectos, por eso es muy precario y deficiente el conocimiento que podemos tener de Dios. Pero algo podemos saber de El con verdad, aunque sea poco. "Podemos saber, en primer lugar, que Dios existe, y además podemos conocer de El todo lo que necesariamente le compete por el hecho de ser la causa primera de todas las cosas, y que excede a todos sus efectos. Así sabemos que Dios es la causa de todas las criaturas; que éstas son muy diferentes de El; que no se puede confundir a Dios con ninguna de las cosas que El ha creado, y que esa diferencia radical entre Dios y las criaturas no se debe a que a Dios le falte algo de lo que las criaturas tienen, sino a que está muy por encima de todas ellas"[4].

2. La analogía

La analogía de los nombres es el instrumento adecuado, y completamente imprescindible, de que disponemos para adentrarnos por los caminos de nuestro conocimiento esencial de Dios. Recordaremos brevemente la doctrina clásica sobre la analogía, y, a continuación, indicaremos los servicios que esa doctrina puede reportar para nuestro actual cometido.

Analogía, en el lenguaje ordinario y también en el filosófico, equivale a semejanza. Pero la semejanza de que aquí se trata es la correspondiente a los diferentes significados adscritos a una misma palabra, en las varias atribuciones que de ella se hacen a distintos sujetos. Sea, por ejemplo, la palabra "león". En el uso ordinario dicha palabra se atribuye normalmente a la fiera de todos conocida; pero también se atribuye, a veces, a un determinado individuo humano, por su coraje y por su fuerza: "este hombre –decimos– es un león". No tiene, como es claro, el mismo significado la palabra "león" cuando se aplica a la fiera indicada, que cuando se aplica a un hombre, pero tampoco tiene significados com-

[4] Tomás de Aquino, *STh* I q12 a12.

pletamente diversos; tiene significados semejantes; y en esa semejanza de significados estriba la "analogía de los nombres".

Por eso la analogía así entendida se contrapone tanto a la univocidad como a la equivocidad. Se da univocidad cuando el significado de una palabra se mantiene exactamente el mismo en sus variados usos o aplicaciones: cuando se predica de varios sujetos con sentido idéntico. Se da, por el contrario, equivocidad cuando los significados adscritos a una palabra, y con los cuales se usa en relación a distintos sujetos, son completamente diferentes: se predica de varios sujetos con sentidos totalmente diversos. Encuadrada entre esos dos extremos, la analogía representa aquel tipo de predicación en el que una misma palabra se atribuye a varios sujetos en sentidos en parte diversos y en parte idénticos, o sea, en sentidos semejantes. Porque las cosas semejantes ni coinciden en todo (entonces serían idénticas) ni difieren en todo (entonces serían diversas), sino que en parte coinciden y en parte difieren.

Por lo demás, hay varios tipos de analogía de los nombres. Por de pronto, se pueden distinguir estos dos: analogía de atribución y analogía de proporcionalidad. El fundamento de esta división es el siguiente. Hay nombres cuyos variados significados se refieren a formas, que son entre sí semejantes, y hay otros nombres cuyos significados se refieren a relaciones, que también son semejantes entre sí. Entonces, la semejanza de formas da lugar a la analogía de atribución, y la semejanza de relaciones da lugar a la analogía de proporcionalidad. Así, por ejemplo, la semejanza que hay entre la "visión" de los ojos y la "visión" del intelecto es la que hay entre dos "formas" semejantes; y fundamenta una analogía de atribución; pero la semejanza que hay entre estas dos comparaciones: "los colores respecto de los ojos" y "las esencias respecto del intelecto" es la que hay entre dos "relaciones" semejantes; y fundamenta una analogía de proporcionalidad.

Pero a su vez, ambos tipos de analogía pueden ser: analogía propia y analogía metafórica. Hay analogía propia cuando el nombre análogo se toma en alguna de sus significaciones propias, y la hay metafórica cuando el nombre análogo se toma en alguna de sus significaciones metafóricas. Y un nombre se toma en sentido propio cuando se usa para expresar la totalidad de una esencia cualquiera; mientras que se toma en sentido metafórico cuando se usa para expresar sólo una parte (sólo una nota o un conjunto parcial de notas) de una esencia cualquiera, y esto de tal suerte que la nota o notas que se designen no sean las comunes a varias esencias, sino precisamente algunas de las más propias o características de esa esencia. Así, el nombre de "león", aplicado a la fiera así llamada, se está usando propiamente, pues expresa entonces la totalidad de la esencia "leonina", pero, aplicado a un hombre, se está usando metafóricamente, pues no expresa entonces la totalidad de la esencia del león (tomado en sentido propio), sino sólo algunas de sus notas, y no precisamente aquellas que son comunes al

león y a los demás animales (como la vida y la sensibilidad), sino algunas que son características del león (como la fiereza, el arrojo, la fortaleza, etc.). Por lo demás, como esta división de la analogía se superpone a la anterior, estas dos clases de analogía se pueden encontrar tanto en la analogía de atribución como en la analogía de proporcionalidad, a pesar de lo que han venido diciendo muchos autores, que han confinado a la analogía metafórica en el ámbito exclusivo de la analogía de proporcionalidad.

Y pasando ahora a las subdivisiones, en la analogía de atribución encontramos ésta: analogía de atribución intrínseca y analogía de atribución extrínseca. Es intrínseca aquella analogía en la que lo significado por el nombre análogo se encuentra realmente en todos los analogados, es decir, en todos los sujetos a los que se aplica; pero es extrínseca aquella otra analogía en la que lo significado por el nombre análogo no se encuentra realmente más que en un analogado (que se llama por eso "analogado principal"), mientras que en los demás no se encuentra, aunque se les aplique también ese nombre, por cierta relación que esos otros analogados (llamados "secundarios") guardan con el analogado principal. Así, el apelativo de "santo" se le aplica intrínsecamente a una persona, por haber alcanzado en su vida la máxima, o muy elevada, perfección moral y religiosa, pero se le aplica extrínsecamente a un libro, por haberlo escrito una persona santa, o porque su lectura mueve a la santidad, pero no porque el libro mismo sea santo.

Por lo demás, y a diferencia de lo que ocurre con la analogía de proporcionalidad, la analogía de atribución (también la intrínseca) entraña un orden de prioridad y posterioridad entre las varias significaciones del nombre análogo. Y por ello, en toda analogía de atribución, se deben poder señalar: un "analogado principal", y otro u otros "analogados secundarios". El analogado principal es el que realiza de manera más propia y plena lo significado por el nombre análogo, y los analogados secundarios, los que realizan dicho significado de manera derivada y deficiente. Por ello, la analogía de atribución tiene un cierto sentido jerárquico o "vertical"

Por su parte, la analogía de proporcionalidad es, más bien, una analogía "horizontal"; y por entrañar la comparación o semejanza entre dos o más relaciones, exige, para constituirse, la consideración de, al menos, cuatro términos. Y es propio de esta analogía que la semejanza se establezca entre las relaciones de esos términos, considerados dos a dos, pero no entre los términos mismos, que pueden ser muy desemejantes. Así vemos que en la proporcionalidad matemática (que no es analogía, sino univocidad), la relación entre, por ejemplo, 2 y 4 es idéntica a la relación entre 3.000 y 6.000, y, sin embargo, hay una gran distancia entre el 2 y el 3.000 o entre el 4 y el 6.000. Esto permite que este tipo de analogía rinda buenos servicios para llegar a algún conocimiento de realidades muy alejadas de aquellas de las que partimos.

Y ahora veamos el provecho que pueden reportarnos los distintos tipos de la analogía de los nombres en nuestro intento de alcanzar algún conocimiento verdadero de la esencia divina.

Y digamos, en primer lugar, que "los nombres se refieren a las cosas que significan, pero a través de nuestros conceptos"[5]. Por lo tanto, los nombres son un vehículo apropiado para conocer las cosas a las que se aplican, y en nuestro caso, para conocer a Dios. Pues bien, dadas las limitaciones, ya señaladas, de nuestro conocimiento filosófico de la esencia divina, es evidente que ningún nombre puede ser atribuido unívocamente a Dios y a las cosas creadas. Y asimismo es manifiesto que la atribución a Dios de los nombres que designan perfecciones de esas cosas creadas tampoco se hace de manera enteramente equívoca. La solución intermedia es la verdadera: esos nombres se atribuyen a Dios y a las criaturas de manera análoga.

Pero dejemos, en este punto, la palabra a SANTO TOMÁS:

"Es imposible que nombre alguno se atribuya unívocamente a Dios y a las criaturas. Porque todo efecto que no se adecúa al poder activo de su causa eficiente recibe la semejanza de ésta, no de manera completa, sino parcial y deficiente, y así las perfecciones recibidas, que en los efectos son múltiples y divididas, en su causa están unidas y simplificadas. Las perfecciones, en efecto, que se encuentran en las criaturas, están en ellas diseminadas y dispersas, mientras que en Dios se encuentran unificadas y en completa simplicidad. Y por ello, cuando a las criaturas se les aplica algún nombre que significa cierta perfección, dicho nombre expresa esa perfección como distinta de todo lo demás que hay en la criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de "sabio", significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser, y de cosas por el estilo. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar algo distinto de su esencia, de su poder o de su ser. Y por eso, cuando el nombre de "sabio" se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y delimita la cualidad significada, mientras que cuando se aplica a Dios, deja a dicha cualidad sin delimitar, y como si desbordara el significado del nombre. Por donde se ve que el nombre de "sabio", u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios; y que, por tanto, no hay nombre alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas.

Pero tampoco se les aplica de modo puramente equívoco, como han dicho algunos, pues entonces no sería posible conocer ni demostrar nada referente a Dios, sino que siempre incurriríamos en la falacia de la equivocidad (...).

---

5 Tomás de Aquino, *STh* I q13 a1.

Por consiguiente se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por analogía (...). Y de este modo se atribuyen algunos nombre a Dios y a las criaturas analógicamente, y no de manera puramente equívoca, ni tampoco unívoca. A Dios no lo podemos conocer, sino a partir de las criaturas, y por ello, todo lo que decimos de El y de las criaturas, lo decimos en tanto que existe algún orden de las criaturas a Dios, como de los efectos a su causa, en la cual preexisten, de modo mucho más excelente, todas las perfecciones de las cosas"[6].

La razón fundamental que impide el que puedan atribuirse a Dios, en sentido unívoco, los nombres con los que expresamos las perfecciones de las criaturas, es que estas perfecciones se encuentran delimitadas y distinguidas en las criaturas, pero no en Dios, en el que se hallan fundidas, aunadas y compenetradas en la absoluta simplicidad de su esencia. En una persona creada decir que es "sabia" significa sólo eso, que es sabia, pero en Dios decir que es "sabio" significa también que es bueno y poderoso y justo y todas las demás perfecciones, que con razón podemos atribuirle.

Pero tampoco cabe que esos nombres se apliquen de manera enteramente equívoca a las criaturas y a Dios, porque Dios es la Causa Eficiente Primera de todas las criaturas y de todo lo que hay en cada una de ellas, y entre los efectos y su causa siempre debe darse cierta semejanza, aunque sea remota. No puede, pues, mantenerse la tesis, defendida por algunos, de que los nombres positivos que aplicamos a Dios sólo sirven, en realidad, para negar algo de El; ni tampoco la postura de otros que defienden que todos los nombres que aplicamos a Dios expresan sólo que Dios es la causa de lo que ellos significan, pero no algo que verdaderamente Dios posee[7]. No es así. Como escribe también SANTO TOMÁS: "Cuando decimos que "Dios es bueno" no queremos decir sólo que Dios es la causa de la bondad, o simplemente que no es malo, sino que queremos decir que la bondad de las criaturas preexiste verdaderamente en Dios, y esto de modo mucho más elevado. No le compete, pues, a Dios la bondad en el sentido de que es sólo la causa de ella, sino, más bien, al contrario: porque Dios es bueno es por lo que difunde la bondad en las criaturas"[8].

---

6 Tomás de Aquino, *STh* I q13 a5.

7 Santo Tomás escribe: "Acerca de los nombres que expresan algo absoluto y positivo, algunos dijeron que, incluso aplicándolos afirmativamente, no sirven para poner algo en Dios, sino para negar algo de El, y así sostienen que cuando decimos, por ejemplo, que Dios es viviente lo que queremos decir es que Dios no es como las cosas inanimadas, y así en los demás casos, que esto es lo que enseñó Maimónides. Y otros dicen que esos nombres fueron adoptados para significar las relaciones de Dios con las criaturas, y así cuando decimos que Dios es bueno no queremos decir otra cosa sino que es la causa de la bondad de las cosas creadas"; *STh* I q13 a2.

8 Tomás de Aquino, *STh* I q13 a2.

Y así sólo queda la postura intermedia entre esas dos anteriores, o sea, que los nombres que expresan perfecciones de las criaturas se apliquen a Dios de manera analógica, es decir, parte en el mismo sentido y parte en sentido diferente, como vamos a ver a continuación.

Y lo haremos repasando una por una las clases de analogía antes señaladas: la metafórica (tanto de atribución como de proporcionalidad), la de atribución extrínseca, la de atribución intrínseca y la de proporcionalidad propia.

Primera pregunta: ¿podemos usar, para hablar de Dios, la analogía metafórica? Es indudable que a veces la usamos, y que también la usan las Sagradas Escrituras, pero ¿cabe usarla en filosofía, que debe extremar la precisión y la propiedad de su lenguaje en todas las cuestiones que se plantea y especialmente en las más difíciles?

La respuesta debe comenzar por reconocer ciertas ventajas del lenguaje metafórico, y precisamente para hablar de Dios. Se trata de usar imágenes y representaciones sensibles para hablar de realidades enteramente insensibles y espirituales. Pues bien, si atendemos al modo natural de conocer del hombre, que está constreñido a rastrear lo inteligible a partir de lo sensible, puede resultar, a veces, conveniente usar metáforas sensibles para hablar de Dios. De no hacerlo así, podría suceder que, a fuerza de purificar hasta el extremo nuestros conceptos, prescindiendo de toda apoyatura sensible, viniéramos a no entender nada. Y si esto no ocurre siempre, pudiera suceder en ocasiones. Luego no se puede descartar por completo el uso de imágenes sensibles o de metáforas para hablar de Dios y, sobre todo, para hacernos entender mejor por personas menos preparadas o menos capaces. Además, apurando las cosas, cuanto más claramente sensibles sean esas representaciones metafóricas, más fácilmente podrá detectarse su alejamiento e impropiedad en relación con las realidades divinas, o sea, más claramente veremos que Dios está muy por encima de las representaciones que de El nos formamos.

En consecuencia, el lenguaje metafórico, basado en imágenes sensibles (analogía de atribución metafórica) o en comparaciones y relaciones de esas mismas imágenes sensibles (analogía de proporcionalidad metafórica), puede ser usado, en ocasiones, con alguna ventaja, para hablar de Dios, pero, claro está, a condición de que se reconozca como metafórico, y como muy alejado del sentido real y propio que debe tener el lenguaje al que queremos llegar y que muchas veces no podemos alcanzar. Por eso, cuando atendamos más a la elevación del objeto, y menos a los condicionamientos sensibles de nuestro saber, habremos de preferir casi siempre el lenguaje sobrio y preciso de la filosofía al lenguaje brillante y evanescente de la metáfora.

La segunda pregunta es esta: ¿puede ayudarnos en algo la analogía de atribución extrínseca para hablar correctamente de Dios? Y la respuesta es que, en principio, dicha analogía extrínseca debe ser excluida.

Es verdad que en este tipo de analogía se da, a veces, la posibilidad de designar, con un mismo nombre, tanto a una causa como a su efecto, en forma bien extraña, pues conocemos que lo significado por ese nombre se da en el efecto y no se da en la causa. Es lo que ocurre en el ejemplo clásico de la salud. Se denomina "sano" a un hombre, porque posee la salud, y también se denomina "sano" a un fármaco, no porque posea la salud, sino porque causa la salud en un hombre enfermo, tornándolo sano. Se trata, pues, de una analogía de atribución extrínseca, donde el primer analogado, el hombre en este caso, posee intrínsecamente la salud, y el analogado secundario, el fármaco, no posee la salud, pero guarda alguna relación con ella, a saber, una relación de causalidad. Y ante un hecho así podría pensarse que este modo de analogía podría ser válido cuando tratáramos de aplicar a Dios el nombre de una perfección creada, de las que entrañan alguna imperfección en su mismo concepto, por ejemplo, la corporeidad. No le correspondería a Dios formalmente, o intrínsecamente, el ser cuerpo, sino sólo de una manera virtual y extrínseca, simplemente como causa de esa perfección. Porque propiamente Dios no es cuerpo, pero sí causa de todos los cuerpos.

Pero mirando las cosas despacio, no se ve que esto pueda ayudar para alcanzar un conocimiento analógico de Dios. Esa tesis de que no se puede atribuir a Dios formalmente ninguna de las perfecciones de las criaturas, sino sólo virtualmente, o sea, en el sentido de que Dios es sólo la causa de ellas, es una tesis equivocista, no analogista. Y no ayuda en nada para conocer lo que Dios es. Porque, como veremos, una verdadera analogía impide que se puedan predicar formalmente de Dios las perfecciones mixtas, pero reclama que se prediquen formalmente de El las perfecciones puras. Por eso, usando de la analogía, podemos decir de Dios que es bueno, en sentido formal y propio, pero no podemos decir que Dios es corpóreo, sino que, más bien, lo tenemos que negar; aunque por otra parte podamos y debamos decir también que Dios es la causa de todos los cuerpos. En suma, que no se ve la utilidad de la analogía de atribución extrínseca para fundar sobre ella un verdadero conocimiento analógico de Dios.

Pero pasemos a la analogía de atribución intrínseca y a la de proporcionalidad propia. Las dos son eficaces y provechosas para hablar de Dios del modo apropiado, es decir, respetando, por una parte, la absoluta superioridad de Dios por relación a todo lo creado, y de otra, la necesidad humana de llegar a lo inteligible a partir de lo sensible, y de ascender a la Causa primera arrancando de sus efectos propios, experimentalmente conocidos.

Con la analogía de atribución intrínseca podremos destacar más las semejanzas entre las perfecciones creadas y las perfecciones divinas, manteniendo al mismo tiempo la absoluta superioridad de estas últimas sobre las primeras. Pero la unidad o comunidad del núcleo esencial de dichas perfecciones ha de mantenerse, para que pueda hablarse con verdad de una analogía intrínseca. Y la ra-

zón de esa comunidad "nuclear" será siempre la misma: el hecho innegable de que Dios es la Causa Primera y que las perfecciones creadas son efectos de Ella. Y es Causa Primera en tres aspectos: en el orden de la eficiencia, en el orden de la ejemplaridad, y en el orden de la finalidad.

Porque, como ya hemos dicho, la causalidad divina sobre el mundo no es la correspondiente a los agentes naturales, que obran por la vía de su naturaleza, sino la que es propia de los agentes libres, que obran por la vía de su intelecto y de su voluntad. Por consiguiente, Dios, en su acción creadora y directora del mundo, no obra a ciegas, sino lúcidamente, por un fin previamente establecido, y según un plan diseñado por su sabiduría, es decir, con un fin y con un modelo o ejemplar. Pero ni el fin ni el ejemplar pueden estar fuera del mismo Dios, pues nada puede existir fuera de Dios antes de la creación. Luego el fin debe de estar en el propio Dios, y no es otro que la difusión de su infinita bondad, y también el ejemplar debe de estar en El, y no es más que la propia Esencia divina, en cuanto imitable. De esta suerte es claro que Dios es ciertamente la Causa Eficiente Primera, pero también la Causa Ejemplar Suprema y el Fin Ultimo de todo lo creado. Estas tres líneas de la causalidad señalan la jerarquía o la verticalidad de la analogía de atribución intrínseca con que las perfecciones puras de las criaturas se pueden y se deben atribuir a Dios.

En cambio, la analogía de proporcionalidad propia es más útil para destacar las desemejanzas entre las perfecciones creadas y las divinas. Porque dicha analogía se apoya en la semejanza de relaciones o comparaciones, y no en la semejanza de formas. Pero la relación entre dos términos puede ser semejante a la relación entre otros dos términos, sin que exista ninguna semejanza de los susodichos términos entre sí. Así, para que sea acertada esta analogía propuesta por JORGE MANRIQUE: "Nuestras vidas son los ríos, que van a dar en la mar, que es el morir", no hace falta que "nuestras vidas" sean semejantes a "los ríos", ni que "el morir" se parezca a "la mar"; sólo hace falta que la relación existente entre "los ríos y la mar" sea semejante a la relación existente entre "nuestras vidas y el morir", y ciertamente esa semejanza existe. Igualmente, para decir con acierto que la "Ciencia de Dios se compara a su objeto (que es la divina Esencia) de modo semejante a como la ciencia del hombre se compara a su objeto (que son las esencias abstractas de las cosas sensibles)" no hace falta tampoco suponer que la Ciencia de Dios se parece a la ciencia del hombre, ni que la Esencia de Dios se asemeja a las esencias abstractas de las cosas sensibles. Basta con que sean semejantes las relaciones apuntadas. Y se ha dicho "semejantes", no "iguales"; porque iguales ciertamente no son; pero se trata de una analogía o semejanza, y ésta sí que existe, aunque sea remota. No cabe duda de que este tipo de analogía mantiene mejor las diferencias entre los términos comparados, que lo puede hacer la analogía de atribución intrínseca, de que antes se habló.

Por lo demás, nada se opone a que una misma perfección pura, aplicada analógicamente a Dios y a las criaturas, pueda encarnar esas dos modalidades de la analogía. Y así, por ejemplo, la "ciencia", que se da en una persona creada, puede aplicarse a Dios con analogía de atribución intrínseca, pues en Dios se encuentra ciertamente lo que la "ciencia" significa, aunque se dé en Él en su grado máximo y sin imperfección alguna; y también se puede atribuir a Dios la "ciencia" con analogía de proporcionalidad propia, como acabamos de ver.

3. La triple vía del conocimiento esencial de Dios

De tres maneras es necesario proceder en nuestro conocimiento filosófico de la Esencia divina. Primera, afirmando de Dios, por vía de causalidad, la existencia en Él de las perfecciones todas que se encuentran repartidas en las cosas creadas. Segunda, negando de Dios, por vía de remoción, todas las imperfecciones que podamos descubrir en esas mismas cosas creadas. Y tercera, elevando al grado máximo, por vía de eminencia, las perfecciones que hayamos atribuido a Dios. Pero veamos esto con mayor detenimiento.

En primer lugar, digamos que las perfecciones que encontramos en las criaturas son de dos clases: perfecciones puras, que son aquellas que no encierran imperfección alguna en su misma noción, y perfecciones mixtas, que son aquellas otras en las cuales, junto a la perfección correspondiente, se encuentra también, entrañada en su misma noción, alguna determinada imperfección. Por su parte, las perfecciones puras pueden encontrarse realizadas en todas las criaturas, y ser, por tanto, trascendentales, o encontrarse realizadas sólo en las criaturas superiores, y no ser, por ello, trascendentales.

Pues bien, cuando se trata de una perfección pura –trascendental o no–, no cabe duda que, en muchas de sus realizaciones, se da también mezclada con múltiples imperfecciones, y según diversos grados. Así, por ejemplo, la perfección de la unidad, que es trascendental, contiene bastantes imperfecciones en todos los grados de la unidad de composición, y también, aunque menos, en algunos grados de la unidad de simplicidad. Y la perfección de la vida, que no es trascendental, contiene muchas imperfecciones en los grados de la vida vegetal y animal, y también, aunque menos, en los grados de la vida racional. Este tipo de perfecciones, sean trascendentales o no lo sean, sólo están exentas de toda imperfección en el grado máximo, que es el que corresponde a Dios. En los demás grados, están de hecho mezcladas con alguna imperfección, pero siempre de manera accidental o indirecta, pues las imperfecciones con las que se mezclan no están incluidas en el concepto mismo de tales perfecciones, sino fuera o al margen de ese concepto.

En cambio, las perfecciones mixtas entrañan imperfección en todos sus grados, y por eso, así como nunca pueden verse libres de la imperfección que les acompaña, así tampoco pueden realizarse jamás en su "grado máximo". El grado máximo de una perfección mixta es realmente imposible y absurdo.

Pues bien, atendiendo a esa diferencia fundamental entre las perfecciones puras y las mixtas, el procedimiento para su posible atribución a Dios también tiene que ser diferente. Y así, en efecto, todas las perfecciones puras podrán ser atribuidas a Dios "formalmente", como constituyendo la Esencia divina, y naturalmente en su "grado máximo". Pero las perfecciones mixtas no podrán ser atribuidas a Dios "formalmente", sino sólo "virtualmente", es decir, que no se pueden considerar como existentes en Dios o como constituyendo su Esencia, sino sólo como encerradas en el Poder divino, como efectos producidos por Dios o dimanantes de El. Y así Dios es realmente su Causa, pero nada más.

Sin embargo, ese procedimiento afirmativo, basado en la causalidad, debe ser compensado con el procedimiento negativo, basado en la radical diferencia entre Dios y todos los efectos de Dios. Y por este procedimiento negativo deben ser removidas de Dios todas las imperfecciones y limitaciones. Y así surgen, en primer lugar, los atributos negativos, como cuando decimos que Dios es inmutable (es decir, no mudable), o que es inmenso (es decir, no medible), o que es infinito (o sea, sin limitación alguna), etc.. Y después, los atributos positivos pero con la correspondiente depuración, como cuando decimos que Dios es uno, pero no como lo son las criaturas, o que Dios es bueno, pero no como son buenas las cosas finitas, o que es sabio, pero no a la manera como lo son las personas creadas, etc..

Finalmente, esos dos procedimientos, el afirmativo y el negativo, deben ser superados y completados por un tercer procedimiento, el de la eminencia, en virtud del cual, basándonos en la absoluta superioridad de Dios respecto de todos los demás seres, atribuimos a Dios el grado máximo en todas las perfecciones que pueden tenerlo. Y así decimos que Dios es máximamente bueno, y máximamente sabio, y máximamente poderoso, etc. Pero no decimos que sea máximamente cuerpo, porque Dios no puede ser cuerpo, y además no puede darse un cuerpo que sea máximo.

Y este es el triple procedimiento que nos permite acceder al conocimiento analógico, y como tal imperfecto, que podemos alcanzar de la Esencia divina, con las solas luces naturales de nuestra razón.

4. Perfecciones de persona y perfecciones de cosa

Para completar esta cuestión de la cognoscibilidad de la Esencia divina conviene señalar la diferencia entre esos dos tipos de perfecciones, tanto en sí mismas consideradas, como cuando se trata de aplicarlas a Dios.

En muchas ocasiones hemos usado en este libro el nombre de "cosa" para hablar, en general, de todo tipo de seres, pues tal es el sentido lato o amplio que tal vocablo tiene. Pero ahora, tomándolo en sentido más estricto, designamos con el nombre de "cosa" a los seres que carecen de conocimiento intelectual, o sea, a los que no son personas. Pues bien, los seres no personales, o sea, las meras cosas, tienen estas tres clases de perfecciones: primero, las que son comunes a todos los seres, es decir, las perfecciones trascendentales; segundo, las que son propias de las simples cosas y se encuentran en todas ellas, como es la corporeidad y demás determinaciones que la acompañan, como la cantidad, la espacialidad, la temporalidad, la ubicación, el movimiento local, etc.; y tercero, las que se encuentran, en un grado muy inferior, en algunas cosas, pero que también se encuentran, en un grado más elevado, en las mismas personas, como son la vida y el conocimiento. Pues bien, las perfecciones de la segunda clase no son perfecciones puras, sino mixtas, y por ello no se pueden atribuir a Dios más que virtualmente, es decir, como encerradas en el Poder divino. Son aquellas perfecciones que, incluyendo en su mismo concepto alguna suerte de imperfección, no cabe que se den en un grado máximo. En cambio, las perfecciones trascendentales, y también esas otras que se dan en algunas cosas, pero de manera muy deficiente, como la vida y el conocimiento, son de suyo perfecciones puras, y se dan formalmente en Dios, bien que depuradas y sublimadas hasta un grado máximo.

Pues bien, cuando hablamos aquí de perfecciones de cosa, nos estamos refiriendo precisamente a las que son comunes a todas las cosas, como la corporeidad y sus derivados. Y al hablar de perfecciones de persona, nos referimos a las que se dan en las personas de manera propia, como la inteligencia y todo lo que la acompaña. Por lo demás, la vida y el conocimiento, que también se dan en las cosas, se toman aquí, no en sus grados inferiores, que son los que tienen en las cosas, sino en sus grados superiores, que son los que tienen en las personas.

Pues bien, detengámonos a considerar esas perfecciones personales. Respecto de ellas hay que decir que son las más apropiadas de que disponemos para hablar y pensar acerca de Dios, aunque siempre con las limitaciones de la analogía. Y ello en virtud de la mayor semejanza existente entre las personas creadas y Dios; porque la semejanza de las meras cosas con Dios es mucho más remota.

TOMÁS DE AQUINO, siguiendo una tradición agustiniana, expresa esa mayor semejanza de las personas y Dios, recurriendo a la distinción entre la "imagen" y el "vestigio". Veamos este texto: "Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios por modo de imagen (...); y en las otras criaturas por modo de vestigio (...). Pues, por lo que atañe a la semejanza de la naturaleza divina las criaturas racionales alcanzan en cierto modo una representación de especie por respecto a Dios, en cuanto imitan a Este, no sólo en que existen y viven, sino también en que entienden (...); pero las otras criaturas no entienden, aunque aparezca en ellas cierto vestigio del intelecto que las produjo, si se considera la disposición de sus miembros"[9].

Tenemos, pues, que la criatura racional (o la persona) tiene una dignidad o nobleza ontológica muy superior a la que tiene la criatura irracional (o la mera cosa), y esa dignidad estriba en que la primera es imagen de Dios, es decir, imita a Dios según una cierta representación de especie, mientras que la segunda es sólo vestigio de El, es decir, que no representa a la Causa primera en Sí misma, sino sólo a la causalidad de esa Causa. Y por eso mismo las perfecciones de las personas son perfecciones puras y pueden atribuirse a Dios formalmente, mientras que las perfecciones de las cosas, de las meras cosas, si no son perfecciones trascendentales, o también perfecciones que, en un grado superior, se encuentran en las mismas personas, no son perfecciones puras, sino mixtas, y no se pueden atribuir a Dios más que virtualmente.

Y en cuanto a la dificultad, que podría surgir, al poner en relación esta doctrina con la tesis mantenida más atrás respecto a la necesaria analogía, y nunca univocidad, entre Dios y todos sus efectos, se debe aclarar que, al considerar a la persona como "imagen de Dios", no vamos más allá de la analogía, ni caemos en el univocismo, pues el sentido que aquí se da a la palabra "imagen" no es el riguroso y estricto, sino el general y amplio. Se trata de una imagen imperfecta, no perfecta; se trata de una "representación de especie", no de una "conveniencia" en la especie. Y además, la analogía que aquí entra en juego, no es sólo la de proporcionalidad propia, que, al ser "horizontal", tiende a igualar las semejanzas y las desemejanzas, sino también la de atribución intrínseca, que, al ser "vertical", respeta la escala o gradación de las perfecciones, y resalta la mayor cercanía a Dios de las perfecciones de persona, y el mayor alejamiento, de las perfecciones de cosa.

Y ahora hagamos una consideración final sobre las ventajas de apoyarse, sobre todo, en el conocimiento de las perfecciones de la persona, cuando se trata de alcanzar algún conocimiento de la Esencia divina. Porque, ¿cómo puede medirse la mayor o menor perfección de un conocimiento humano? ¿Por la

[9] Tomás de Aquino, *STh* I q93 a6.

mayor o menor claridad de su objeto? ¿O, más bien, por la mayor o menor elevación de dicho objeto? Seguramente que esta última medida es más atinada. Independientemente de la claridad o de la oscuridad de su objeto, o también de la facilidad o de la dificultad de comprensión de su objeto, un conocimiento debe considerarse más perfecto cuando su objeto es más perfecto u ocupa un lugar más elevado en la escala de los seres. SANTO TOMÁS escribe: "el entendimiento humano desea, ama y se deleita más en el conocimiento de las cosas divinas, por poco que de ellas pueda alcanzar, que en el conocimiento, por perfecto que sea, de las cosas ínfimas"[10].

Pues bien, como quiera que el alma humana es un objeto más noble que las cosas puramente materiales, el conocimiento que podemos tener de aquélla es de suyo más perfecto que el que podamos tener de éstas; y aunque es cierto que no podemos alcanzar un conocimiento del alma, sino viniendo de conocer las cosas corpóreas, no por eso están en un mismo plano ambos conocimientos, ni hay la misma riqueza inteligible en los dos. Cuando conozco el alma conozco más que cuando conozco las cosas sensibles, incluso respecto de aquellas perfecciones que también se encuentran en esas cosas, como la unidad, o la verdad, o la bondad, porque en el alma se encuentran de un modo más elevado. Y esto supuesto, ¿porqué no apoyarse en el conocimiento del alma y de sus perfecciones, mejor que en el de los cuerpos y las suyas, cuando se trata de remontarse a Dios? SANTO TOMÁS es explícito en este punto: "Siendo Dios superior a todo, no hay que entender lo que de Dios se dice según el modo de ser de las criaturas ínfimas, a saber, los cuerpos, sino según la semejanza que se da en las criaturas más perfectas, que son las sustancias intelectuales, por más que esta semejanza, tomada de ellas, sea todavía insuficiente para representarnos las cosas divinas"[11].

El conocimiento que llegamos a alcanzar de Dios, partiendo de las personas, es mucho más perfecto que el que podemos lograr partiendo de las cosas. Es verdad que el propio SANTO TOMÁS escribe también lo siguiente: "Aunque este espejo que es el alma humana representa a Dios de un modo más perfecto que las criaturas inferiores, sin embargo, el conocimiento de Dios que puede alcanzarse partiendo del alma humana no excede al conocimiento que puede adquirirse partiendo de las cosas sensibles; y la razón es que el conocimiento que tiene el alma de sí misma proviene del previo conocimiento que ella tiene de las naturalezas de las cosas sensibles. De donde se concluye que, por esta vía no puede conocerse a Dios de un modo más perfecto de como se conoce la causa a partir del efecto"[12]. Pero esto que dice el Doctor Angélico debe entenderse en el

[10] Tomás de Aquino, *CG* III c25.

[11] Tomás de Aquino, *STh* I q27 a1.

[12] Tomás de Aquino, *CG* III c47.

sentido de que "no excede la vía de la causalidad y de la analogía", que es camino común a esos dos modos de conocer a Dios (a partir de las cosas sensibles y a partir del alma). Pues, por lo demás, no cabe duda alguna que a Dios se le conoce mucho mejor y más propiamente, a partir del conocimiento del alma humana, que lo representa como imagen, que a partir del conocimiento de los cuerpos, que lo representan como vestigios.

V

LA NATURALEZA DIVINA

I. CONTENIDO DEL CAPÍTULO

Emprendemos ahora la tarea de exponer, en sus líneas generales, el acervo de los conocimientos filosóficos que ha sido el hombre capaz de alcanzar acerca de la Esencia o de la Naturaleza de Dios. La tarea es ardua y apasionante. Apasionante, porque, una vez sabido que Dios existe, nada hay que pueda interesarnos más vivamente que conocer lo que Dios es. Con ese conocimiento llegamos, sin duda, al ápice del humano saber. Además, a partir del mismo, volvemos al mundo y a nosotros mismos, de donde habíamos partido, con una visión nueva, mucho más rica y luminosa. Porque los misterios del mundo y del hombre sólo se esclarecen por entero, cuando se contemplan desde Dios. Y por eso es también una tarea extraordinariamente difícil, tanto desde el punto de vista de su amplitud, como desde la perspectiva de su altura.

La amplitud que reclama el estudio de la Naturaleza divina es inmensa. Todas las perfecciones de las criaturas tienen que tener su correlato en Dios, porque nada de positivo y perfecto hay fuera de Dios, que no provenga de El. Aparte de Dios, hay, sin duda, más seres, pero no más ser. Y por otro lado, también todas las imperfecciones y limitaciones de las criaturas deben tener su réplica en Dios, porque todas ellas deben ser negadas o eliminadas para hablar correctamente de El. Por consiguiente, el conjunto entero de los conocimientos humanos tiene que encontrarse de alguna manera acumulado en el conocimiento de Dios, de su Naturaleza o Esencia.

Y no es menor la dificultad que este estudio entraña por parte de su elevación. Lo más fácil de conocer para nosotros, es decir, lo que nos es más inteligible, es precisamente lo más cercano a lo sensible, y en consecuencia lo más alejado de la soberana inteligibilidad de Dios. Es nuestro intelecto como la vista del murciélago. Sabido es que este animal no puede resistir la luz meridiana, y sólo alcanza a ver algo en la semipenumbra del crepúsculo. De modo semejante nosotros nos sentimos cegados ante la luz divina, y sólo podemos vislumbrarla a través de las sombras de las cosas materiales y sensibles, y, en el mejor de los

casos, a través del espejo de nuestra alma. Por eso es para nosotros tan difícil el conocimiento de lo que Dios es, y los resultados, siempre muy precarios. En realidad, a Dios sólo le conocemos en tanto que puede ser rastreado en las perfecciones de las criaturas, y nunca llegamos a saber bien lo que Dios mismo es, sino, más bien, lo que no es.

Por lo demás, el estudio de la Naturaleza de Dios lleva también aparejado el estudio del Obrar divino. Aunque nosotros los distingamos, como aconseja el buen método, no deja de ser verdad que el Obrar de Dios se identifica con su propio Ser. Si no lo vemos así, es por defecto de nuestra capacidad de entender, y no porque en Dios mismo haya fundamento para esa distinción. Pero en el presente capítulo trataremos sólo de la Naturaleza de Dios, no de su Obrar, del que nos ocuparemos en los dos siguientes.

Y aun limitándonos a la Naturaleza de Dios, tendremos que sintetizar mucho. Sólo nos ocuparemos de estos ocho atributos esenciales (llamados también atributos entitativos): la simplicidad, la perfección, la bondad, la infinitud, la inmensidad, la inmutabilidad, la eternidad y la unidad. También estudiaremos la cuestión del constitutivo formal de Dios. Pero no lo haremos al comienzo del capítulo, cual se ha solido hacer, sino al final del mismo, como resumen o colofón de todo. Y la razón es ésta. El constitutivo formal de Dios se ha de colocar en el plano del ser y no en el orden de la operación. En consecuencia se debe estudiar dentro del capítulo dedicado a la Naturaleza de Dios, y no en los siguientes, que han de tratar del Obrar divino. Pero se trata, como es sabido, de señalar el atributo divino fundamental en ese orden del ser, o sea, aquel que, según nuestro modo de conocer, sirve de base a todos los demás. Y para establecer esa primacía, con conocimiento de causa, es imprescindible la comparación de todos ellos entre sí. Por eso, es conveniente que se estudien primero esos otros atributos entitativos.

A este planteamiento se le puede, sin duda, hacer una objeción. Si el constitutivo formal de Dios es el atributo fundamental, en el que se apoyan todos los demás, parece que deberíamos comenzar por él, y no dejarlo para el último. Así, se podrían ir enlazando, uno detrás de otro, los atributos derivados de ese primero, como consecuencias lógicas de éste, mediante argumentos rigurosamente deductivos.

No deja de tener su encanto esta perspectiva, pero puede, con ella, fomentarse la idea de que gozan esas deducciones de una cierta "claridad matemática", que está bien lejos de alcanzarse. Aquí andamos siempre como a tientas, moviéndonos entre sombras, en el claroscuro del misterio. Y es bueno respetar ese "clima", y no falsear los caminos por donde andamos. Por lo demás, al término de las demostraciones de la existencia de Dios se han obtenido ya conclusiones muy útiles, determinaciones esenciales suficientes, de las que nos podemos servir para demostrar correctamente todos y cada uno de esos atributos entitati-

vos, que habremos de comparar después entre sí, y con el constitutivo formal. Esta manera de proceder resulta, sin duda, más adecuada a los procesos lógicos con que de hecho avanzamos en esta marcha lenta y laboriosa de nuestro conocimiento esencial de Dios.

Pasemos, pues, a la exposición y demostración de cada uno de esos atributos entitativos, ya enumerados.

II. ATRIBUTOS ENTITATIVOS

1. La Simplicidad

Conscientes de que, en nuestro conocimiento filosófico de la Naturaleza divina, predomina lo negativo sobre lo positivo, a la hora de buscar atributos con los que podamos caracterizar a Dios, los primeros que se nos ocurren son los negativos. Decir, por eso, que Dios es simple equivale, para nosotros, a decir que no es compuesto.

Y no es compuesto porque la composición implica imperfección. En efecto, todo lo que es compuesto, o lo es de partes cuantitativas, que son potenciales respecto del todo, o lo es de partes esenciales o entitativas (como la materia y la forma, la sustancia y los accidentes, la esencia y la existencia) y en tal caso una de esas partes es potencial respecto de la otra. Pero todo lo potencial es imperfecto, ya que acto es sinónimo de perfección, y potencia, sinónimo de imperfección. Luego todo lo compuesto implica imperfección. Luego Dios no puede ser compuesto, sino que tiene que ser absolutamente simple.

Pero veamos todo esto con más detención, considerando separadamente cada aspecto. Y comenzaremos por la composición cuantitativa.

Negar la composición cuantitativa en Dios es lo mismo que negar que Dios sea cuerpo, pues la cantidad dimensiva, fundamento de la composición de partes cuantitativas, es el primer accidente de la sustancia corporal y una propiedad inseparable de ella, o sea, que no hay cuerpo alguno que no sea extenso, ni puede darse la extensión en un sujeto que no sea corpóreo. Pero lo corpóreo, y precisamente por ser extenso, es siempre limitado, es divisible hasta el infinito en sus partes cuantitativas y es mutable, al menos localmente. Luego todo lo corpóreo es potencial, y por tanto, imperfecto. Luego Dios no puede ser corpóreo. Luego no puede estar compuesto de partes cuantitativas.

Y lo mismo se diga acerca de la composición de materia y forma. La materia puede ser primera y segunda. La materia segunda es lo mismo que la sustancia

corporal, y ya hemos visto que Dios no puede ser cuerpo. Y la materia primera es el principio real constitutivo, enteramente potencial, que entra en la composición de todos los cuerpos. Por consiguiente, todo aquello en cuya composición esencial entra la materia primera es, por eso mismo, corpóreo, y, en consecuencia, compuesto de partes cuantitativas, y divisible en esas partes, y limitado en el espacio, y localmente mudable. Luego todo lo material es potencial y, por tanto, imperfecto. Luego en Dios no puede darse composición de materia y forma.

Tampoco puede haber en Dios composición de sustancia y accidentes. Porque en esta composición, la sustancia se comporta como potencia respecto de los accidentes, que son ulteriores actualizaciones de ella. Es verdad que la actualidad de la sustancia es más noble o de mayor rango ontológico que la actualidad de sus accidentes; y es también verdad que la sustancia se comporta, respecto de sus accidentes propios, como si fuera su causa eficiente y su causa final, además de ser su sujeto o su causa material. Pero, esto no obstante, los accidentes añaden a la sustancia una actualidad nueva, y la completan y la perfeccionan, tanto en la línea del ser, como en la línea de la operación. Pensemos, por ejemplo, en las virtudes humanas, que refuerzan nuestra capacidad operativa, y así "hacen bueno al que las posee y tornan buenas las obras del mismo"[1]. Es más, las virtudes humanas constituyen como "una segunda naturaleza", que enriquece, complementa y perfecciona nuestra naturaleza sustancial.

Luego, en general, los accidentes actualizan a la sustancia, y por eso la sustancia se comporta como potencia respecto de ellos. En consecuencia, la composición de sustancia y accidentes entraña potencialidad, y, por tanto, imperfección. Luego Dios no puede estar compuesto de sustancia y accidentes.

Y tampoco lo está de esencia y existencia. En efecto, la existencia o el ser es la actualidad de todos los actos y de todas las formas, también obviamente de la forma sustancial y esencial. Luego toda esencia que entra en composición con la existencia se comporta como potencia respecto de ella, y, por tanto, todo lo que está realmente compuesto de esencia y existencia es potencial e imperfecto. Luego Dios no puede estar compuesto de esencia y existencia, sino que en El su Existencia o su Ser constituye su misma Esencia, o sea, que Dios es el Ser por Esencia.

Y ni siquiera debe admitirse en Dios alguna composición lógica con fundamento en la realidad, como la de género y diferencia, pues ese tipo de composición entraña, por parte de su fundamento real, una cierta composición de potencia y acto, como la de materia y forma o la de esencia y ser. Pero ya hemos visto que tales composiciones reales no pueden atribuirse a Dios, puesto que en Dios no hay potencialidad alguna. Luego tampoco pueden atribuirse a El las compo-

---

1 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, II, 5; Bk 1106a15-16.

siciones lógicas que tengan fundamento en la realidad. Luego todas las composiciones lógicas que puedan encontrarse en nuestra noción de Dios, no se deberán a Dios mismo, sino a la imperfección de nuestro intelecto, incapaz de abarcar a Dios con una sola noción.

Y si en Dios mismo no hay composición de ninguna clase, tampoco puede pensarse que Dios entre en composición con ningún otro ser, como su materia o como su forma, como su sustancia o como algún accidente suyo, como su esencia o como su ser. Porque Dios es Causa eficiente extrínseca de todo lo que existe fuera de El, y es Causa libre de todos sus efectos; los cuales proceden de El, no por emanación o por resultancia natural, sino por su divino Querer. Además todos esos efectos están respecto de Dios a una distancia infinita, sin que pueda jamás confundirse a Dios con ninguno de ellos, pues todos son compuestos, finitos e imperfectos, mientras que Dios es absolutamente simple, infinito y perfectísimo. Luego Dios no forma parte, en ningún sentido, del universo que El ha creado, ni de ninguno de los seres contenidos en dicho universo. Y además de esto, el universo no agrega nada a la absoluta perfección de Dios. Fuera de Dios, hay ciertamente más seres, pero no más ser.

2. La Perfección

Tras haber demostrado la simplicidad de Dios, es preciso demostrar también su perfección. Porque podría pensarse que la simplicidad entraña imperfección más bien que perfección, ya que en las cosas corpóreas lo simple es menos perfecto que lo compuesto. Debe, pues, ponerse de relieve que, aun siendo Dios simplicísimo, encierra en Sí mismo la mayor riqueza y perfección.

Dios es, sin duda, la Primera Causa o Principio de todo cuanto existe; pero no a la manera de un principio material, de donde todo se extrajera, pues un principio de esa índole sería totalmente potencial, como lo es la materia primera, y, por ello, imperfectísimo. Dios no es el caos de donde sale el orden, ni las tinieblas de donde sale la luz, ni la materia informe de donde sale toda determinación y forma. Por el contrario, Dios es el primer Principio Activo, el primer Agente, del que todo procede en virtud de su soberana Actualidad o Energía.

Por eso, no hay en Dios potencialidad alguna, sino que es Acto Puro, y, por consiguiente, plenitud de perfección. Según nuestra manera de hablar, llamamos "perfecto" a lo que está completamente hecho o acabado (*per-factum*). Pero Dios, indudablemente, no está "hecho" ni "acabado". En El la perfección significa otra cosa, a saber, "que no le falta nada", que es pleno en su ser y en su obrar. Y como todo aquello a lo que algo le falta está en potencia de eso de que todavía carece, por eso lo que lo tiene todo está en acto completo, y así se han

venido a equiparar los nombres de "perfecto" y de "actual", y de "perfección" y de "acto". Y Dios es perfecto en este sentido, porque es acto y sólo acto, o sea, porque es Acto Puro.

Así también se entiende que, si existe, además de este Principio Activo universal, un principio pasivo asimismo universal, a saber, una materia primera común, es necesario que se trate de un principio que, siendo real, sea completamente distinto de Dios, y que se oponga a El como la pura potencia se opone al Puro Acto. Y también es necesario que esa materia primera universal proceda, por creación, del Primer Agente, que la implanta en el ser o la dota de la realidad requerida para que pueda ser el principio pasivo común de todas las generaciones y corrupciones que se den en el mundo. Pues lo que de ninguna manera puede admitirse es que ese primer principio pasivo o material se identifique con el primer Principio Activo o Eficiente, ni tampoco que quede al margen de la creación divina, como un principio ajeno al mundo creado, y como independiente del Creador.

Pero no es necesario (ni tampoco posible) que sean distintas de Dios la Causa Ejemplar suprema y la Causa Final última de todo el universo. Pues, como se verá más adelante, el primer Agente coincide con el último Fin, y también con el Ejemplar supremo.

Y si Dios es el origen activo de todas las perfecciones que se hallan repartidas en las cosas creadas, es evidente que las debe contener a todas, aunque de manera unitaria, y perfectamente compatible con la absoluta simplicidad que le corresponde. Pero acerca de este punto conviene aclarar varias cosas.

La primera es que, si bien es necesario que todas las perfecciones creadas se encuentren, de alguna manera, contenidas en Dios, no por ello se ha de concluir que las perfecciones divinas se reducen a ellas. Pues como el mundo creado no resulta de Dios por emanación necesaria, sino por libre producción, nada se opone a que existan en Dios algunas perfecciones exclusivas suyas, y que Dios no haya querido comunicar o difundir en el universo por El creado. Todo lo que hay en el mundo, desde luego, de Dios procede y está de alguna manera en El, pero no es necesario que todo lo que Dios posee haya sido de hecho comunicado al mundo, y tal vez no es posible tampoco que lo sea. Por eso, cuando, para nombrar a Dios, se usa la expresión *Omnitudo Perfectionis*, o sea, "Plenitud de Perfección", no hay que entenderla como "el conjunto de todas las perfecciones creadas", sino, por encima y más allá de ese conjunto, como la Plenitud de toda Perfección posible, como corresponde al Ser por Esencia, o a la Plenitud del Ser.

La segunda cosa que hay que aclarar es que no todas las perfecciones de las criaturas se encuentran de la misma manera en Dios. Como ya vimos más atrás, hay perfecciones que se encuentran en Dios "formalmente", a saber, las perfecciones puras, pero otras sólo se encuentran en El "virtualmente", o sea, las per-

fecciones mixtas o mezcladas de suyo con alguna imperfección. Y además todas las perfecciones se encuentran en Dios en el grado más elevado posible, y sin ninguna de las imperfecciones o limitaciones con las que se encuentran en las criaturas.

La tercera cosa es que todas las perfecciones divinas se encuentran unificadas e identificadas en Dios. El piélago inmenso de la sustancia divina no es ciertamente un conglomerado de perfecciones acumuladas, donde cada una mantuviera sus perfiles propios e inconfundibles. Es una suprema Identidad y Simplicidad, donde cada perfección queda absorbida por elevación en la suprema Perfección del Ser divino, sin quedar, sin embargo, borrada o suprimida. Por eso, todos nuestros conceptos se quedan pobres y cortos para pensar a Dios; pero no porque todos sean falsos o no concordantes en absoluto con las perfecciones divinas, sino porque nuestro modo de concebirlas difiere esencialmente del modo de ser que dichas perfecciones tienen en Dios.

Finalmente hay que decir también que, por todas estas razones, los nombres con los que positivamente nombramos las susodichas perfecciones divinas son inexcusablemente análogos, y nunca unívocos, como ya quedó demostrado más atrás, y habremos de ver más adelante, en muchas ocasiones.

3. La Bondad

Tras haber tratado de la perfección de Dios, debemos tratar ahora de su bondad. La bondad, en efecto, es una consecuencia de la perfección, y por eso todo lo que es perfecto es bueno. Pero ¿en qué consiste propiamente la bondad?

A primera vista no se percibe claramente el enlace entre la perfección y la bondad. Porque la palabra "bueno" parece significar sobre todo la rectitud moral, mientras que la palabra "perfecto" parece referirse más bien a la perfección natural o técnica. Pero, dado que el término "bueno" es análogo (lo mismo que el vocablo "perfecto"), pueden atribuírsele distintos significados con alguna semejanza entre sí. Pues bien, "bueno" significa, de un modo común, lo que es "perfectivo" de otro, al modo como un fin perfecciona a lo que está ordenado a él. Y esto se relaciona claramente con lo "perfecto", pues sólo lo que es perfecto en algún aspecto es capaz de perfeccionar a otro, al menos en ese aspecto.

Por lo demás, lo primero por lo que se descubre la bondad de una cosa es por la inclinación hacia ella que dicha cosa provoca, o si se quiere, por su apetibilidad. Así, lo bueno fue definido por ARISTÓTELES como "aquello que todas las cosas apetecen"[2]. Pero una cosa es apetecible en cuanto es perfectiva del ser

---

[2] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, I, 1; Bk 1094a3.

que la apetece, pues precisamente la apetece porque le perfecciona. Luego bueno es todo lo perfectivo de otro por modo de fin, como antes se dijo. Pero nada es perfectivo de otro por modo de fin sino lo que es perfecto, pues sólo lo que es perfecto, o que posee alguna perfección, puede perfeccionar según esa perfección. Luego bueno es lo que es de alguna manera perfecto.

Pero si ha quedado demostrado anteriormente que Dios es perfecto, del mismo modo puede demostrarse que Dios es bueno, y lo es, tanto en el orden natural, que es el orden del ser y de la operación necesaria, como en el orden moral, que es el orden de la operación libre.

Dios es bueno porque es la Causa Eficiente primera de todo cuanto existe. En efecto, algo es bueno en la medida en que es apetecible. Y cada cosa apetece y procura su propia perfección. Pero la perfección de las cosas causadas procede precisamente de la causa que las produce, pues todo agente, en cuanto es agente, produce un semejante a sí mismo, en cuanto esto es posible. En consecuencia, al apetecer cada cosa su propia perfección, apetece naturalmente al ser que es origen de ella, es decir, al agente que difunde en esa cosa dicha perfección y se la comunica. Todo agente, por tanto, es objeto de apetición para aquella cosa que recibe de él su influjo, y, con dicho influjo, su actualidad y su perfección. Y lo que apetece cada cosa en el agente que sobre ella actúa es precisamente la semejanza de dicho agente, difundida y participada en la cosa en cuestión. Por consiguiente, todo agente, respecto de las cosas de las que es agente, es apetecible y bueno.

Pero Dios es el Agente primero y universal, y respecto de El todos los demás seres son, en su integridad, efectos suyos, o sea, que todo lo han recibido de El. Luego la perfección que todos estos seres apetecen y procuran no puede ser otra que la que reciben de Dios, y que es siempre una cierta semejanza de El. Luego Dios tiene que ser apetecido en todo lo que los seres creados apetecen y buscan. Luego Dios es universalmente bueno, es decir, es bueno en relación con todos los seres creados.

Y no sólo eso, sino que Dios es también el sumo Bien. Porque Dios, como acabamos de decir, es Causa eficiente universal, que extiende su influjo causal a todos los seres creados, y no a un sector o género de ellos. Porque Dios, en cuanto Causa universal, no obra por necesidad natural, sino por libre voluntad, y así no está recluido o confinado en un determinado género de seres, sino que sobrepasa todos los géneros. De aquí que los efectos de Dios no coincidan con El en el mismo género, lo que comportaría una comunidad unívoca, sino que sólo coincidan en una comunidad trascendental de analogía.

Pero así como lo que es primero en un género es lo máximo en ese género, y causa, además, de todo lo que hay en tal género, así también lo que es absolutamente primero en el orden universal del ser, que rebasa y supera todos los géneros, es lo máximo en sentido absoluto y la Causa de todo cuanto existe. En

consecuencia. Dios, que es el primer Principio, no es sólo lo mejor o más elevado en un determinado género, sino lo mejor en todos los géneros, o sea, lo máximamente perfecto, o el sumo Bien.

Y del mismo modo se puede demostrar que Dios es el Bien por Esencia. Porque la perfección o bondad de una cosa se puede considerar de tres maneras: primero, en su ser; segundo, en su operación, y tercero, en el cumplimiento de su fin. Pero ninguna de esas tres perfecciones les convienen a las cosas creadas por su misma esencia, sino por algo sobreañadido. Primero, porque ninguna cosa creada es su mismo ser, sino que lo tiene causado y participado; segundo, porque ninguna cosa creada es su operación, sino que ésta es siempre un accidente sobrevenido, y tercero, porque ninguna cosa creada es su propio fin, sino que está ordenada a él como a algo extrínseco. En cambio, Dios es, primero, el Ser por Esencia; segundo, el Obrar por Esencia, y tercero, el Fin último de todas las demás cosas. Luego sólo Dios es la Perfección y el Bien por Esencia.

4. La Infinitud

Llamamos infinito al ser que no tiene límites. Pero el ser se divide adecuadamente en potencia y acto, y por eso hay también dos géneros de infinito, a saber: el infinito potencial o material, que es radicalmente imperfecto, y el infinito actual o formal, que es, en cambio, perfecto. Pues bien, es claro que la infinitud de la que ahora hablamos es la correspondiente al infinito actual, y ésta es propia de Dios, pues es verdad que Dios es infinito en acto y que sólo El lo es.

La infinitud actual o formal es la que conviene a un Ser que carece totalmente de límites en su perfección. Pero ya hemos visto que Dios exige o comporta la Plenitud de Perfección. Luego Dios es realmente infinito, ya porque no le falta perfección alguna, ya porque todas las perfecciones se encuentran en El en grado máximo.

Y esto le corresponde a Dios en virtud de que es el Ser por Esencia. El ser, en efecto, es el acto de todos los actos, y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones; pues nada tiene perfección o actualidad sino en cuanto es o tiene ser. Piénsese en la perfección más elevada o sublime; si tal perfección no existe, no es realmente nada, o sea, no es perfección alguna. Y aunque haya grados en las perfecciones, y así los seres vivientes sean más perfectos que los simples existentes, y los seres inteligentes, más perfectos que los meros vivientes, sin embargo, el ser es más perfecto que el vivir y que el entender, porque el ser es una perfección real, aunque no se dé unido al vivir y al inteligir, pero el vivir y el inteligir nada son si les falta el ser, o sea, si no existen.

Por eso, el Ser por Esencia es Perfección absoluta, perfección irrestricta o sin límite alguno. Porque el acto, que es de suyo perfección, sólo puede ser limitado por la potencia, que es capacidad de perfección. Si una persona es menos sabia que otra, o menos justa, o menos noble, esa limitación en la sabiduría, o en la justicia, o en la nobleza, no se debe a nada intrínseco de dichas perfecciones, sino a la distinta participación de las mismas en las dos personas comparadas. Porque las perfecciones puras, que admiten el más y el menos, se limitan por los sujetos en los que radican, según los distintos grados de participación; y esos sujetos son de suyo potenciales y receptores respecto a esas perfecciones de suyo actuales y recibidas por participación.

Pero lo que es poseído por participación, y por tanto limitadamente, no es poseído por esencia, pues lo que se tiene por esencia es ilimitado o irrestricto. Poseer, pues, por esencia una perfección es poseerla en su grado máximo, sin restricción alguna. Y si la perfección esencialmente poseída es la perfección máxima, que es el ser, que contiene en sí, de algún modo, a todas las perfecciones, entonces estaremos ante la infinitud total. Y esto es lo que acontece en el caso de Dios, que es el Ser por Esencia, y por consiguiente, el Ser irrecepto, el Ser subsistente; no inherente, ni recibido, ni participado en modo alguno, y, por ello, el Ser Irrestricto o Infinito de modo absoluto.

Y esta infinitud de actualidad o de perfección es evidentemente propia o exclusiva de Dios, pues sólo Dios es el Ser por Esencia, mientras que todos los demás seres tienen el ser por participación. En efecto, todos los seres creados tienen el ser recibido en una esencia, realmente distinta de él, y que se comporta respecto del mismo como la potencia respecto del acto. Y por eso, todos ellos son también finitos, finitos en su ser, y, en general, en todas sus perfecciones.

Fuera de Dios puede encontrarse la infinitud potencial o material, pero no la infinitud actual o formal. Y esto último, ni siquiera dentro de un género determinado, como puede ser el género de la cantidad. Detengámonos en este punto.

Tanto en lo que se refiere a la materia primera, como en lo que atañe a la cantidad continua o a la discreta, se puede encontrar la infinitud potencial. La materia primera está en potencia respecto de una infinidad de formas. Puede, en efecto, recibir infinidad de formas, no simultáneamente, pero sí sucesivamente. Ninguna forma sustancial agota la potencialidad de la materia primera, y así, mientras existe bajo una determinada forma, tiene capacidad para recibir otra, y ulteriormente otra, y así *in infinitum*.

Y lo mismo se diga de la cantidad, ya continua, ya discreta. Cualquier continuo es divisible hasta el infinito, lo que quiere decir que nunca puede agotarse la posibilidad de reiterar la división, o de volver a dividir, un continuo ya anteriormente dividido. Y en cuanto a la cantidad discreta, o sea, el número, pasa exactamente lo mismo. Cualquier número, por grande que sea, puede siempre aumentarse, puede crecer, y esto *in infinitum*.

Pero en ninguno de estos casos cabe la infinitud actual. Porque ninguna materia primera puede poseer en acto y simultáneamente varias formas sustanciales, ni tampoco una infinidad de formas accidentales. Una materia primera siempre está actualizada por una forma sustancial única, y, junto con ella, por varias o muchas formas accidentales, entre ellas, la cantidad, pero nunca puede tener infinitas formas accidentales, ni una cantidad infinita. Esto último es claro; resulta imposible suponer una sustancia corporal cuya extensión actual fuese infinita; pues una sustancia así, o no podría crecer más, y entonces no sería extensa, o podría crecer indefinidamente, y entonces no sería infinita. Además, una sustancia corporal infinita no podría moverse de un lugar a otro, pues no habría ningún otro lugar al que pudiese trasladarse.

Y en cuanto al número de sustancias, ya corporales, ya espirituales, tampoco es posible admitir la existencia de un número infinito de las mismas. Por muy grande que dicho número sea, siempre será un número determinado, que puede crecer o aumentar. Y eso es verdad, no sólo si se considera el asunto en el plano de la existencia simultánea, sino también si se considera en el plano de la existencia sucesiva. O sea, que no sólo es imposible que exista, en un momento actual dado, un número infinito de sustancias, sino que también lo es que haya existido en el pasado; porque si ya se hubiese dado ese número infinito, como el infinito no puede crecer, no podría aparecer ahora en la existencia ninguna nueva sustancia.

Pero tal vez esto último engendre alguna duda. Si se tratara sólo de sustancias espirituales, el argumento sería claramente convincente, pues las sustancias espirituales, una vez puestas en la existencia, no pueden nunca dejar de existir, y, en consecuencia, las nuevamente creadas, habrían de sumarse a las ya existentes; lo que entrañaría que su número fuera siempre simultáneo, y no sólo sucesivo. Pero ¿y las sustancias corporales? Estas son, por su propia naturaleza, corruptibles, y por consiguiente, unas sustituyen a otras en el proceso de la generación y la corrupción, ya que la corrupción de una es la generación de otra, y viceversa. Y en ese caso, el número actual sería siempre finito, y podría estar abierto a un proceso infinito.

Sin embargo, el afirmar que un número puede crecer hasta el infinito no equivale a afirmar que alguna vez llegue a ser infinito, sino precisamente lo contrario, que nunca puede llegar a serlo, porque entonces no podría crecer más. Es el mismo caso de la divisibilidad infinita del continuo. Un continuo puede dividirse hasta el infinito, es decir, puede reiterarse infinitamente su división. Pero, por eso mismo, nunca es posible llegar a la división que hace el número infinito de ellas, y así las agota, sino que siempre será posible proseguir la serie de las divisiones. Y no importa nada, para ello, que las divisiones anteriores ya no existan (ni tampoco las partes resultantes de ellas). Lo importante es que el número de las divisiones (y de las partes), ya dadas, puede crecer siempre, y por

ello nunca las divisiones (ni las partes) pueden alcanzar un número infinito, que, como tal, ya no podría crecer. Por lo demás, no es lo mismo un número infinito, que realmente sea tal, que un número innumerable, o que sólo sea incontable respecto de nosotros o respecto a la inteligencia humana.

En resumen, que la infinitud actual no puede darse nunca fuera de Dios, que es el Ser Infinito en toda Perfección; pero sí que puede darse fuera de Dios la infinitud potencial, tanto en la materia como en la cantidad.

5. La Inmensidad

La inmensidad, o sea, la falta de toda posible medida, es una consecuencia de la infinitud, y por ello debe ser considerada a continuación.

La medida, si se considera en el orden de la cantidad, consiste en un patrón, ciertamente limitado, con arreglo al cual se establece o se lleva a cabo la medición de la cantidad medida. Puede ser, el metro, en la cantidad continua, o la unidad predicamental, en la cantidad discreta. Pues bien, es claro que Dios no puede tener medida alguna de este tipo, pues ya vimos que Dios no es cuerpo, y sólo los cuerpos tienen cantidad dimensiva, ya continua, ya discreta.

Pero la medida puede considerarse también en otro aspecto, como el arquetipo o modelo a semejanza del cual algo resulta configurado o construido. Y así también es claro que Dios no puede tener medida alguna, porque no tiene, ni puede tener, algún modelo extrínseco al que imitar. En este punto, más bien se ha de decir que Dios es la medida de todas las cosas, pues todas le imitan en su ser y tienden a imitarle en su operación. Y por eso se dice que Dios es la Causa Ejemplar suprema de todas las cosas. Pero de este asunto nos ocuparemos extensamente más adelante.

Así, pues, de cualquier manera que la noción de medida se tome, hay que decir que Dios no la tiene, y que, por tanto, es inmenso, precisamente porque es infinito, o porque carece en absoluto de límites. Pero la inmensidad de Dios lleva como consecuencia el que Dios esté en todas partes o que lo llene todo, propiedad que recibe el nombre de "ubicuidad". Vamos, pues, a ocuparnos de ella.

Dios, indudablemente, está en todos los lugares y en todas las cosas, tanto materiales como espirituales. Pero la presencia de Dios en todos los lugares y cosas no debe entenderse como la de un cuerpo en el lugar que ocupa, o la de un accidente en su sustancia, o la de una esencia en su ser, o la de un ser en su esencia. Es, más bien, como la presencia de la causa eficiente en el efecto que produce; pero de la manera más radical e íntima.

Dios, en efecto, no puede estar localizado en lugar alguno, ajustando sus dimensiones a las dimensiones de ese lugar, precisamente porque es inmenso, y no cabe en ningún lugar, y también porque no es cuerpo, y no tiene por ello cantidad, ni dimensiones cuantitativas. Tampoco puede estar en una sustancia creada, como accidente suyo, ni en ningún ente creado, como formando parte de él, como su esencia o como su ser, porque es absolutamente simple y no puede entrar en composición con cosa alguna.

Pero puede estar, y está de hecho, presente en todas partes y en todas las cosas por El creadas, pues está dando continuamente el ser y el obrar a todas ellas. La acción de Dios sobre todo lo que existe fuera de El es, en primer lugar, acción creadora, suscitadora de todo su ser, a partir de la nada absoluta. En segundo lugar, es acción conservadora, por la que mantiene dicho ser, impidiendo que vuelva a la nada de donde salió. Y en tercer lugar, es acción gobernadora y directora, por la que inicia y prolonga cualesquiera acciones que lleven a cabo las cosas creadas, las cuales, sin el concurso divino, no podrían obrar ni moverse. Por ello, puede decirse con verdad que Dios está presente en todas las cosas, por esencia, presencia y potencia. Por esencia, porque está dando el ser continuamente a todas las cosas; por presencia, porque todas están desnudas y patentes al conocimiento divino, y por potencia, porque está asimismo dando continuamente el obrar y el moverse a todo lo que obra y se mueve.

La razón fundamental de esta presencia de Dios en todo el universo creado está en que el ser de cada cosa, que siempre es un efecto propio de Dios, es lo que hay de más íntimo en cualquier realidad creada; y como todo agente se halla presente allí donde obra, también Dios tiene que hallarse íntimamente presente en todo aquello que tiene ser, y tanto en el comienzo de dicho ser, por la acción creadora, como en su continuidad, por la acción conservadora. Y esta presencia de Dios, que es la denominada "por esencia", es el fundamento de las otras dos, como más adelante se verá.

6. La Inmutabilidad

La inmutabilidad absoluta pertenece, sin duda alguna, a Dios.

En primer lugar, porque Dios, que es el Ser Primero y por Esencia, es, por eso mismo, Acto Puro, sin mezcla ninguna de potencialidad. Pero, todo lo que está sujeto a algún tipo de mutación, tiene que estar en potencia respecto de tal mutación. Luego Dios es completamente inmutable.

En segundo lugar, hay que reconocer que en todo lo que cambia hay algo que permanece y algo que pasa. En consecuencia, el ser mudable entraña algún

tipo de composición. Pero ya hemos visto que Dios es absolutamente simple. Luego Dios es asimismo inmutable.

En tercer lugar, es claro que todo lo que cambia adquiere algo nuevo. Pero Dios, que es infinitamente perfecto, nada nuevo puede adquirir. Luego Dios es absolutamente inmutable.

De un modo más particular, se puede también mostrar que a Dios no se le puede atribuir el movimiento local, porque no es cuerpo, ni está localizado en lugar alguno del espacio; ni tampoco el cambio de cualidad, o sea, la alteración, porque no está compuesto de sustancia y de cualidad; ni el cambio de cantidad, es decir, el aumento o la disminución, porque es infinito por esencia, y no puede crecer ni decrecer; ni mucho menos puede atribuírsele el cambio sustancial, en el que toda generación implica la correspondiente corrupción, y es claro que Dios, que es absolutamente simple, no puede corromperse ni morir. Luego, por exclusión, Dios tiene que ser absolutamente inmutable.

Pero además de esto, hay que decir también que la inmutabilidad absoluta sólo conviene a Dios. En efecto, por lo que atañe a las criaturas corporales es claro que todas ellas son mudables, tanto respecto del lugar, como respecto de los accidentes adventicios, y como respecto de su mismo ser sustancial, que es de suyo corruptible. Mas, por lo que toca a las criaturas espirituales, hay que distinguir. No les conviene directamente el cambio de lugar, porque no están de suyo localizadas, aunque indirectamente, por su conexión con los cuerpos sobre los que actúan, quepa en ellas tal cambio. También cabe en ellas el cambio cualitativo correspondiente a las operaciones libres que lleven a cabo. Pero no es posible atribuirles el cambio sustancial, ya que se trata de seres incorruptibles por su misma naturaleza. Sin embargo, como ya vimos más atrás, esas sustancias espirituales creadas no son absolutamente necesarias, sino que reciben su necesidad de otro, o sea, de Dios, porque no tienen el ser por esencia, sino recibido por participación. Por consiguiente, no existe, fuera de Dios, ser alguno, ni corporal ni espiritual, que sea completamente inmutable. La inmutabilidad absoluta es prerrogativa exclusiva de Dios.

7. La Eternidad

La eternidad es una consecuencia de la inmutabilidad. Por lo mismo que la temporalidad es una consecuencia de la mutabilidad.

En efecto, así como, según la famosa definición de ARISTÓTELES, "el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior"[3], la eternidad, en

[3] Aristóteles, *Physica*, IV, cap. 11, n. 12; Bk 220a25.

cambio, según BOECIO, es "la posesión perfecta y toda a la vez de una vida interminable"[4]. Por consiguiente, el tiempo tiene una conexión necesaria con el movimiento, mientras que la eternidad exige la más absoluta falta de él.

Así ha podido escribir SANTO TOMÁS: "La noción de eternidad se deriva de la inmutabilidad, como la noción de tiempo sigue al movimiento. Y puesto que Dios es inmutable en grado máximo, le conviene asimismo ser máximamente eterno. Pero no sólo es eterno, sino que es su misma eternidad; mientras que ningún otra cosa es su propia duración, porque ninguna es tampoco su ser. Dios, en cambio, es su mismo ser, y por ello, así como es su propia esencia, así es también su propia eternidad" [5].

Detengámonos un momento a considerar estas razones.

Y comencemos por el tiempo. En la noción del tiempo entran estas dos cosas: primero, el movimiento o cambio de aquello que se distiende en el tiempo, y, por consiguiente, la sucesión, el antes y el después; y segundo, la cuenta o numeración de ese movimiento, desde su inicio hasta su acabamiento, pues todo lo que se mueve tiene un término *a quo* y un término *ad quem*. Y precisamente a esas dos cosas se opone la eternidad. Se opone, en primer lugar, al cambio, y, en consecuencia, a la sucesión, y en segundo lugar se opone a la terminación, o sea, a todo término, tanto inicial como final. Así, la eternidad es no sucesiva, sino toda a la vez, y es no limitada, sino interminable.

Pero tampoco se ha de pensar que la eternidad, en su oposición al movimiento, conlleve una paralización total, o se asemeje a la inmutabilidad propia de las nociones abstractas. Lo eterno es esencialmente activo, es su misma actividad, y esa actividad es vida en acto pleno y perfecto, vida sin pérdidas ni detrimento alguno, vida que no "pasa", ni "transcurre", sino que subsiste en su misma plenitud, sin antes, ni después, sin sucesión alguna. Y por eso, la eternidad es lo más opuesto que hay a un "tiempo infinito", a un tiempo sin principio ni fin, pero sucesivo, como lo es todo tiempo, en atención al movimiento que comporta. La eternidad es, como enseñó BOECIO, "la posesión perfecta y toda a la vez (o sea, sin sucesión) de una vida interminable (o sea, sin principio ni fin, pero vida; no parálisis real ni esclerosis abstracta)". Por lo demás, de esas dos notas de la eternidad (*interminabilis* y *tota simul*) la que le es más propia y esencial es la de ser "toda a la vez", y, por ello, la que más radicalmente distingue a la eternidad del tiempo, como acabamos de ver.

De modo, pues, que la razón fundamental por la que Dios es eterno hay que buscarla en la absoluta inmutabilidad de Dios, y esta inmutabilidad absoluta se debe a que el ser divino no es algo que El posea, como recibido de otro, sino

---

4 S. Boecio, *De Consolatione*, Prosa 6 (ML, 63, 858).

5 Tomás de Aquino, *STh* I q10 a2.

algo que El es por esencia: Dios es el Ser por Esencia. Y Por eso dice SANTO TOMÁS que "Dios no sólo es eterno, sino que es la misma eternidad", porque la duración de su ser no es nada distinto de ese mismo Ser en el que consiste la Esencia divina.

Por eso mismo hay que decir también que la eternidad, en su sentido más estricto, es propia de Dios. Sólo Dios es eterno, y si algo es eterno es necesariamente Dios. Pero, fuera de Dios, hay otros tipos de duración, que se reducen esencialmente e dos, a saber: el evo y el tiempo. El evo como la duración propia de las sustancias espirituales, y el tiempo, como la duración que esencialmente conviene a las sustancias corpóreas. Veámoslo.

Como ya vimos, es propio de la eternidad el no tener comienzo ni término y el carecer de sucesión. Pues bien, algunos han propuesto para caracterizar al evo y al tiempo estas dos descripciones: el evo es la duración que tiene principio, pero no fin, y que tiene sucesión, y el tiempo es la duración que tiene principio y también fin, y, por supuesto, sucesión. Pero esas descripciones no son las más acertadas, pues atienden a algo accidental, como es el comienzo y el final de la duración, y no a la naturaleza de la duración misma.

La mejor manera de caracterizar a esos dos tipos de duración es hacerlo por referencia a la mutación o a la mutabilidad. Es cierto que el único ser absolutamente inmutable es Dios, y por eso es el único ser eterno en sentido absoluto. Pero la mutabilidad de los demás seres distintos de Dios no es uniforme. Porque las sustancias espirituales son inmutables en cuanto a su ser sustancial, aunque no lo sean respecto de algunos de sus accidentes, ni respecto a los distintos lugares en los que pueden encontrarse por las acciones que lleven a cabo sobre los cuerpos, y por eso se dice que las sustancias espirituales están allí donde actúan. En cambio, las sustancias materiales son mudables en su ser sustancial, pues comienzan a ser por generación y dejan de ser por corrupción, y son también mudables en sus distintos accidentes, y respecto a los lugares que ocupan.

En consecuencia, el ser sustancial de los puros espíritus, que es inmutable, tiene un tipo de duración que se asemeja a la eternidad, y por eso se llama eviternidad o evo. Pero el ser sustancial de los cuerpos tiene un modo de duración que dista mucho de la eternidad, y es la duración propia del tiempo físico. De esta suerte, se puede definir, sin más, la eviternidad como la duración propia de las sustancias espirituales, y el tiempo, como la duración correspondiente a las sustancias corpóreas. Y por encima de estos dos tipos de duración, está la duración del Ser Divino, que es la eternidad propiamente dicha.

8. La Unidad

La unidad es lo mismo que la indivisión. Por eso lo uno no se distingue realmente del ser, sino sólo conceptualmente; es lo mismo que el ser de cada cosa en cuanto no dividido en sí, pero dividido o separado de todos los demás.

La unidad es de varias clases. Hay, en primer lugar, una unidad de composición, como la unidad de los elementos de un orden, o la unidad de una sustancia con sus accidentes, o la unidad de las partes constitutivas de una sustancia compuesta; y hay, en segundo lugar, una unidad de simplicidad, como la que tienen las sustancias simples (los puros espíritus), y la que tiene Dios. Se ve, pues, que la unidad admite muchos grados, pues se trata de una perfección análoga.

Por otra parte, la unidad no parece oponerse sólo a la división, sino también a la multitud. Estas dos oposiciones son como las dos caras de la unidad. Toda cosa, en efecto, considerada en sí misma, está privada de división interna, no está en sí dividida, pero considerada en relación a las otras cosas, está dividida o distinguida o separada de esas otras cosas, junto con las cuales forma una multitud. Por eso la unidad puede significar tanto la falta de división interna como la unicidad, o sea, la falta de multitud dentro de la misma especie de cosas. Así, una cosa, que no tenga junto a sí otras cosas de la misma especie, es única; no hay varias o muchas de su mismo rango, de su misma perfección esencial.

Pues bien, Dios no solamente es uno, no sólo no está dividido en sí mismo, y esto en grado máximo, sino que también es único; no hay ni puede haber varios dioses; aunque sí que existan, aparte de Dios, otras cosas, causadas por Dios, y radicalmente distintas de El.

Dios es indiviso en grado máximo. La unidad de simplicidad es más perfecta que la unidad de composición. Porque el ser compuesto es uno, o sea, no está dividido mientras sus partes se encuentren unidas, formando el todo; pero es divisible, se pueden separar sus partes, rompiéndose así la unidad del todo, es decir, del compuesto. En cambio, el ser simple, no sólo no está dividido, sino que es indivisible; su unidad es, por consiguiente, mayor. Pero todavía hay grados en la simplicidad. La sustancia espiritual creada no está compuesta de partes sustanciales, no está compuesta de materia y forma, ni de partes cuantitativas; pero tiene todavía alguna composición, en la medida en que es sujeto de muchos accidentes, realmente distintos de ella; y, sobre todo, en tanto que es compuesta de esencia y ser; porque el ser que posee no lo tiene por esencia, sino por participación. Por eso, la sustancia espiritual creada no es absolutamente simple. Y si no es absolutamente simple, tampoco goza de la máxima unidad; no es una en grado máximo. Sólo Dios, que es el Ser por Esencia, goza de la más absoluta simplicidad, y, por consiguiente, de la máxima unidad. Dios es máximamente Uno.

Pero, además de esto, Dios es único, y lo es en un grado superior a cualquier otra cosa que también sea única. Porque una cosa puede ser única por tener alguna prerrogativa excepcional entre las demás de su especie, pero no es enteramente única si coincide esencialmente o específicamente con otras muchas cosas. Y si fuera única en su especie, por no existir más individuos que ella en esa especie, todavía podría coincidir con otras muchas cosas en el género, bien próximo, bien remoto, y tampoco entonces sería enteramente única. Ahora bien, Dios no coincide, ni puede coincidir, con ningún otro individuo de su misma especie, con otro Dios, ni con individuos de otro género, porque no está contenido dentro de ningún género, aunque sea remoto. Sólo puede coincidir, con algo distinto de El, en el orden trascendental, o sea, en el orden del ser, y no como participando del ser, o poseyéndolo como los demás seres, sino como la Causa originaria de todos los otros seres, como siendo el Ser por Esencia, mientras que las demás cosas –todas producidas por El– se limitan a participar del ser en mayor o menor grado. Por eso Dios es Unico en grado máximo; porque, fuera de Dios, podrán existir, y existen de hecho, más seres; pero no más Ser.

¿Y cómo es esa unidad de Dios? Naturalmente que no como la propia de los seres compuestos, sino como la correspondiente a los seres simples. Esta unidad es la que comenzamos a vislumbrar en el ser personal, en eso que llamamos un "yo". El yo no está nunca dividido ni separado de sí mismo, y esa estricta unidad, por él poseída, es también conscientemente vivida o percibida, el yo es uno y sabe que lo es; lo que constituye eso que llamamos la "intimidad". Y tratándose de una unidad más alta que las demás que nos es dado conocer, bien nos puede servir de punto de referencia para pensar en la unidad de Dios. La unidad de Dios tiene que ser algo así como la intimidad de Dios; lo que nos obliga a pensar a Dios como Persona. Dios, puesto que goza de la mayor Unidad que podamos pensar, tiene que ser Persona, tiene que gozar de la Intimidad máxima, o de la que es propia del Ser que es Persona en grado máximo.

Parece, sin embargo, que la persona exige compañía, exige trascenderse a sí misma hacia otras personas, y que, por tanto, se aviene mal con la soledad. Pero, si Dios es absolutamente Unico, como acabamos de ver, tendría que ser un solitario, y ello nos puede llevar a pensar que no es persona, o que es una persona imperfecta. ¿Qué decir a esto?

En primer lugar, que no podemos negar a Dios el carácter de persona, pues dicha palabra y noción expresan lo que hay de más perfecto en todo el universo creado, y Dios es el Ser infinitamente Perfecto. Además, no sólo porque es Uno, con la más completa unidad, sino también, como veremos luego, porque es Inteligente y Libre en máximo grado, le compete también el ser Persona de manera eminente y suprema. Por consiguiente, si el tener compañía y trato interpersonal es también una perfección, y una perfección pura, como así nos parece,

habrá asimismo que decir que todo ello debe de encontrarse de algún modo en Dios; sin que podamos ciertamente vislumbrar la manera como eso sea posible, siendo El, como lo es, también Unico. Aquí la Filosofía debe callar, pues a la sola luz de la razón no se le alcanza que pueda existir alguna forma de compaginar la absoluta unicidad de Dios con una comunidad de varias personas distintas en el seno de la misma Naturaleza divina.

III. EL CONSTITUTIVO FORMAL DE DIOS

Terminada la exposición de los atributos entitativos, es llegado el momento de tratar del constitutivo formal de Dios, o sea, de aquel atributo de la Divinidad que, en el orden del ser y según nuestro modo de concebir, debe considerarse el primero de todos y el fundamento de los demás.

Decimos que "en el orden del ser", porque debe tratarse de un atributo entitativo y no operativo; y decimos que "según nuestro modo de concebir", porque, para hablar de Dios, no podemos desprendernos enteramente de las condiciones subjetivas de nuestro saber. Tratamos, ante todo, de expresar lo que Dios es; pero también nos damos cuenta de que para ello debemos valernos de los conceptos humanos y respetar el orden natural de su conexión. De otro modo, la esencia de Dios nos resultaría completamente ininteligible.

Hasta ahora llevamos establecido, al término de las demostraciones de Dios, que Dios es Motor Inmutable, Causa Incausada, Ordenador Supremo, Ser Necesario y Eterno y Ser Máximo en toda Perfección. Además, tras el examen de los atributos entitativos de la Divinidad, tenemos también ganado que Dios es absolutamente Simple, y máximamente Perfecto, y soberanamente Bueno, y enteramente Infinito en acto, y, por ello, Inmenso y Omnipresente, y totalmente Inmutable, y, por lo mismo, Eterno, y finalmente Uno en grado máximo y completamente Unico. Por otro lado, considerando las implicaciones que entrañan dichos atributos, sabemos también que Dios es Acto Puro, sin mezcla alguna de potencialidad, y que es el Ser mismo por Esencia, a diferencia de todos los demás seres, que tienen el ser por participación. Pues bien, ¿cuál de esos atributos puede ser considerado como el "constitutivo formal de Dios"? ¿O habremos, tal vez, de buscar otro, distinto de los anteriores?

Pero antes de pasar adelante, conviene hacer un alto en el camino para examinar una cuestión que aquí nos sale al paso, y que puede afectar de modo radical a todo este asunto, a saber: ¿qué sentido puede tener nuestro actual empeño,

si resulta que todos los atributos de Dios son, en el fondo, idénticos o expresan lo mismo? De modo más concreto: ¿son sinónimos todos los nombres que, con verdad, podemos atribuir a Dios? Porque si lo son, esta cuestión del constitutivo formal de Dios viene a resultar completamente ociosa.

Nombres sinónimos son aquellos que, siendo distintos, expresan, no sólo la misma realidad, sino también el mismo aspecto determinado de ella, y de la misma manera; pero no lo son: primero, los que expresan realidades distintas; segundo, los que expresan aspectos distintos de la misma realidad, y tercero, los que expresan el mismo aspecto, pero de distinta manera. Y por eso no son sinónimos los distintos nombres que atribuimos a Dios, aunque todos ellos designen la misma realidad, una y única y absolutamente simple; pero según aspectos distintos y de distinta manera. Veámoslo.

Como es sabido, los nombres significan las cosas, pero a través de nuestros conceptos. Por eso, todo nombre apunta a dos términos: a la realidad misma (algunos llaman a esto la "referencia") y al concepto determinado que de esa realidad nos formamos (al que algunos llaman también "significado"). Pero además de esto conviene distinguir entre "el significado mismo" y "el modo de significar"; pues, a veces, es sólo el modo de significar el que es distinto, y el que evita la sinonimia de dos nombres.

Pues bien, en el caso de Dios, si los nombres que le atribuimos son correctos, expresarán todos ellos la misma realidad, la única realidad de Dios, o sea, tendrán la misma referencia; mas con significados distintos o con distintos modos de significar. Pero ¿cuál puede ser el fundamento de esos distintos significados? Y si se trata de distintos modos de significar, ¿en qué se basan esos distintos modos?

Los distintos significados no pueden apoyarse aquí en otra cosa que en la soberana riqueza del Ser Divino, que desborda y sobrepuja infinitamente cualquier concepto que podamos formar de El. Para que Dios pudiera ser inteligido con un sólo concepto, sería necesario que dicho concepto fuese infinito, abarcador de las infinitas perfecciones divinas y penetrativo del infinito grado de excelencia de todas ellas; y eso es completamente imposible para el hombre y para cualquier inteligencia creada. Sólo valiéndonos de muchos conceptos distintos, logramos saber algo de Dios. Por eso nuestros conceptos de Dios tienen que ser muchos.

Y en cuanto a los distintos modos de significar, el fundamento hay que ponerlo en la limitación de nuestro intelecto y en las precarias condiciones en que tiene que funcionar, para llegar a entender algo de Dios. Sabido es que el ser humano ocupa el último lugar en la escala de los seres inteligentes, y que, por ello, tiene un entendimiento obscurecido (*intellectus obumbratus*), "como la vista del murciélago", según la metáfora aristotélica. De aquí que tenga que rastrear lo inteligible a partir de lo sensible, y que no pueda llegar a Dios, sino

partiendo de sus efectos, o *secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum*[6].

Por ello, los distintos nombres que podemos utilizar para hablar de Dios, comienzan, primero, por ser relativos, como Motor, Causa, Ordenador, que tratan de expresar la relación en que el mundo y nosotros mismos nos encontramos respecto de Dios, y después nos elevamos hasta nombrar la sustancia divina, porque entendemos que el sujeto ha de ser anterior al obrar, pero lo hacemos de modo concreto, como Perfecto, Bueno, Eterno, Uno. Y muchas veces, usamos nombre negativos, como Infinito, Inmenso, Inmutable. Sólo más tarde comprendemos que a Dios le convienen los nombres abstractos, como Ser, Bondad, Acto, Vida, Verdad, Amor. Pero la distinción entre los significados de todos esos nombres, o sea, entre los conceptos que de Dios nos formamos, es sólo una distinción mental o de mera razón, y equivale, en último término, a la distinción que hay entre lo implícito y lo explícito.

Pero volvamos a la cuestión del constitutivo formal de Dios. Dado que nos es necesario formar muchos conceptos para expresar la Esencia Divina, es muy razonable preguntarse por el concepto primordial, del que todos los demás, que se refieren a Dios, derivan de algún modo. ¿Cuál será ese concepto primordial, por supuesto según nuestro modo de concebir?

No debe tratarse de un concepto relativo, como Motor, Causa, Ordenador, etc., sino más bien absoluto, pues todo concepto relativo y operativo se funda en un concepto absoluto y entitativo. Tampoco debe tratarse de un concepto negativo, como Infinito, Inmenso, Inmutable, etc., porque siempre lo negativo se apoya en lo positivo o afirmativo. Por último, debemos preferir un concepto abstracto a otro concreto, pues aunque los dos se puedan aplicar a Dios, parece que le conviene mejor el concepto abstracto; es mejor decir de Dios que es la misma Bondad, que decir que es Bueno; o decir que es la Eternidad, que decir que es Eterno; o decir que es la Vida misma, que decir que es Viviente.

Así las cosas, parece que el concepto de Ser por esencia es el más radical o primordial. Se trata, en efecto, de un concepto absoluto y entitativo: no relativo ni operativo; y de un concepto positivo: no negativo; y finalmente de un concepto abstracto; no concreto. Pero, además, se trata del concepto más radical de todos los que nos formamos para pensar a Dios: más radical que la Simplicidad, ya que Dios es absolutamente Simple, porque es el puro Ser; más radical que la Perfección, porque el Ser es la máxima Perfección; más que la Bondad, porque ésta entraña cierta relación, y el puro Ser, no; más que la Infinitud, porque ésta implica negación, y el Ser es enteramente positivo; más que la Inmutabilidad, por la misma razón; más que la Eternidad, porque ésta deriva de la Inmutabilidad, y el Ser no deriva de nada, sino que todo deriva de Él; y más que la Uni-

[6] Tomás de Aquino, *STh* I q13 a2 ad3.

dad, porque ésta también entraña negación (es la no división, o la indivisibilidad), y el Ser es lo máximamente positivo.

Pero incluso el mismo concepto de Acto puro parece apoyarse en el concepto de puro Ser. El acto, en efecto, puede aplicarse al movimiento, que hay que excluirlo de Dios, y a la operación, que, según nuestro modo de concebir, es posterior al ser, y a la forma, que es un acto restricto o determinado, mientras que el ser es irrestricto. Además, el ser no es sólo acto (el acto de ser), sino que es la actualidad de todos los actos, e incluso de las mismas formas. Luego el Ser sin más, el Ser puro, el Ser por esencia, es el concepto más radical y primordial de todos los que podemos aplicar a Dios.

SANTO TOMÁS ha tratado este asunto al preguntarse si el nombre "*Qui est*", "*El que es*", es el más propio de Dios. Y responde así:

"'*El que es*' es el nombre más propio de Dios, por tres razones. Primera, por su significado. Pues no significa forma alguna, sino el mismo ser. Y es que el ser de Dios es su misma esencia, y esto no conviene a ningún otro más que a El. Por ello, como a cada cosa se le nombra por su forma, y la forma de Dios es su ser, entre todos los nombres éste es el más propio de Dios.

Segunda, por su universalidad. Todos los otros nombres, o bien son menos comunes, o, si tienen la misma amplitud, añaden algo de razón al mismo, con lo cual, en cierto modo, lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede, durante esta vida, conocer la misma esencia de Dios tal cual es en sí, todo cuanto determina a un modo de ser cualquiera lo que sabemos de Dios, más bien contribuye a alejarlo del verdadero modo de ser que tiene. Por tanto, cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicaremos a Dios (...). Y en efecto, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la sustancia a la que se nombra, pero con este nombre no se determina ningún modo de ser, porque se refiere indeterminadamente a todos, y así designa al 'piélago inmenso de la sustancia divina'.

Tercera, por lo que connota su significado. Pues connota al ser en presente, y esto es lo que con más propiedad puede decirse de Dios, cuyo ser no tiene pasado ni futuro, como dice San Agustín"[7].

Tal como lo interpreta SANTO TOMÁS, el nombre *Qui est* significa sencillamente el Ser por Esencia, o sea, el Ser para el que su Esencia es precisamente su Ser. Se trata, pues, del Ser Puro, que no tiene el ser participado, ni recibido, y por eso tampoco restringido o limitado de ninguna manera. Es el Ser irrestricto, y por ello absoluto y subsistente, el Ser mismo subsistente. Y adviértase que no

[7] Tomás de Aquino, *STh* I q13 a11.

quiere, con todo ello decirse, que Dios no tenga esencia alguna, sino que su Esencia no es otra que su mismo Ser.

Así se comprenden las tres razones aducidas por SANTO TOMÁS para justificar que se trata del nombre más propio que pueda atribuirse a Dios. Pues la primera alega que la Forma o Esencia de Dios, que es lo que debe expresar el nombre propio de El, es precisamente el Ser. Y la segunda razón añade que es el nombre más universal que cabe, porque no expresa ningún modo determinado de ser, lo que restringiría su alcance, sino el ser sin más, sin restricción alguna, como corresponde al Ser infinito y subsistente. Y finalmente, la tercera razón señala que, al tomar el verbo ser en presente, se está descartando el pasado y el futuro, que no pueden convenir al Ser eterno, y ello es enteramente propio de Dios.

También se justifica que dicho nombre es el más propio de Dios porque expresa la primera y fundamental distinción entre Dios y todo lo que no es El. En efecto, Dios es el Ser por Esencia; pero las criaturas todas son seres por participación. El Ser de Dios es irrestricto y subsistente, mientras que las criaturas tienen un ser restringido a una determinada esencia e inherente a ella. En fin, sólo Dios es el Ser, mientras que las criaturas tienen un ser.

Y así como el Ser por Esencia es en Dios la explicación última o más radical de todos los demás atributos que le convienen: Acto puro, Necesario por Sí, Infinito, Inmenso, Inmutable, enteramente Simple, Perfecto y Bueno, Eterno, Unico, Causa primera y Ordenador supremo, etc., así también el ser por participación es en las criaturas la explicación última y más profunda de los demás atributos que les son propios, como la potencialidad, la contingencia, la finitud, la limitación, la mutabilidad, la composición, la imperfección, la temporalidad, la multiplicidad, etc., etc. Por ello, el Ser por Esencia, dicho de Dios, y el ser por participación, dicho de las criaturas, constituyen la expresión más nítida y apropiada de la radical y absoluta diferencia entre Dios y todos los demás seres, que de El proceden.

Debemos, pues, concluir que el Ser por Esencia, o el Ser Mismo Subsistente, es el constitutivo formal de Dios, según nuestro modo de concebir.

VI

EL OBRAR DIVINO. ATRIBUTOS INMANENTES.

Tras haber estudiado la Naturaleza divina, o sea, el Ser sustancial de Dios, y sus Atributos entitativos, es necesario pasar al estudio del Obrar divino, es decir, de las Operaciones de Dios, que son sus Atributos operativos.

Pues bien, es claro que las operaciones que podemos atribuir a Dios, de manera formal y propia, no son todas las operaciones que encontramos en las criaturas, sino sólo aquellas que no comportan, en su mismo concepto, imperfección alguna. Según esto, no podemos atribuir a Dios, en sentido propio, los movimientos de lugar, ni los cambios de cualidad o cantidad, ni, mucho menos, las mutaciones sustanciales. Tampoco podemos atribuirle las operaciones vitales que se encuentran en los vivientes inferiores, y tales como en ellos se encuentran, cuales son la nutrición, el crecimiento, y la reproducción. Y lo mismo hay que decir de las operaciones cognoscitivas sensibles, como la sensación, la percepción, la representación imaginaria, la recordación y la estimación instintiva; y de las operaciones apetitivas asimismo sensibles, como las emociones y las pasiones. Nada de esto, en la medida en que comporta esencialmente corporeidad, y por ello espacialidad y temporalidad, y en último término limitación e imperfección, puede ser atribuido formalmente al Ser absolutamente Inmaterial, y Eterno e Infinito.

Pero, en cambio, sí se le pueden y se le deben atribuir las operaciones de la vida en sus grados más elevados, y también, en sus grados más elevados, las operaciones del conocer y del apetecer. O sea, que deben enumerarse entre los atributos divinos operativos, el vivir de la manera más alta, y el entender y el querer en su grado supremo. Pero no sólo eso, sino que también se debe atribuir a Dios todo lo que hay de perfección en la actividad productiva, o sea, en la causalidad eficiente de las criaturas. Porque Dios se nos ha revelado, al término de la "segunda vía", como la Causa Eficiente Primera de todo lo que existe, y, por ser Primera, como exenta de toda imperfección y limitación, o sea, como Incausada. De modo que ese atributo, también operativo, de la Actividad Eficiente Primera, tampoco puede faltar en Dios.

Pero hay una diferencia fundamental entre las operaciones de la vida, como son el entender y el querer, y las actividades productivas, pues aquéllas son

enteramente inmanentes, o sea, que se inician, se consuman y permanecen siempre en la propia intimidad de quien las lleva a cabo, y, en cambio, las actividades productivas son transitivas, porque, si bien se inician en el agente, no terminan ni se consuman en él, sino en un efecto exterior. Por eso es conveniente que toda la materia correspondiente a los atributos operativos de Dios la dividamos en dos capítulos: uno, dedicado a los atributos operativos inmanentes, como son el vivir, el entender y el querer, y otro que se ocupe de los atributos operativos transitivos, como son el crear, el conservar y el gobernar el mundo.

Pues bien, en este capítulo vamos a tratar solamente de los atributos operativos inmanentes de Dios.

I. EL ENTENDER DIVINO

Y vamos a comenzar por el estudio del Entender divino. Es verdad que el entender divino es una de las operaciones propias de la vida divina; razón por la cual pudiera parecer conveniente tratar antes de la vida de Dios, que de sus operaciones. Pero no; porque la vida divina se manifiesta o revela en sus operaciones propias, y, por ello, es mejor estudiar antes dichas operaciones, y después la vida por ellas manifestada. Y comenzamos por la operación del entender, que es de suyo anterior a la operación del querer.

Y ahora hagamos unas aclaraciones terminológicas. De la cuestión del Entender divino se puede hablar bajo otros epígrafes, por ejemplo: el Intelecto divino, o el Conocer divino, o la Ciencia divina, o la Sabiduría de Dios. Y todos esos rótulos son adecuados, aunque expresen, por el modo de significar, aspectos distintos de la misma realidad. Así, en las cosas creadas de las que se toman esos nombres, el intelecto significa la facultad de entender, y el conocer, todo acto de conocimiento (también el sensitivo, que en Dios, por supuesto, no se encuentra), y la ciencia significa un hábito de conocer, y lo mismo la sabiduría. Por eso, para aplicar esos nombres a Dios, hay que comenzar por depurarlos de ese modo de significar que tienen en su origen, de suerte que el intelecto no exprese capacidad o potencia de entender, sino acto, y el conocer no se extienda al conocimiento sensitivo, sino sólo al intelectual, y la ciencia y la sabiduría no signifiquen hábito alguno, sino acto pleno y acabado. También el entender entraña en nosotros cierta limitación, pues parece referirse sólo a la simple aprehensión intelectual, excluyendo el juicio y el saber fundamentado, que, en lo que tienen de perfección, deben de encontrarse asimismo en Dios. Con todo,

parece más adecuado el comenzar aquí hablando del Entender divino, aunque no renunciemos, claro está, al uso de los otros nombres antes señalados, que, como se ha dicho, habremos en cada caso de depurar; lo mismo que también hay que depurar de sus limitaciones este nombre de "entender".

1. El entender en Dios

¿Está justificado el atribuir a Dios el entender? Por supuesto que sí, y por varias razones.

La primera, porque así ha quedado establecido al término de la "quinta vía", o sea, de la demostración de la existencia de Dios "por el orden del universo". Allí, en efecto, llegamos a la conclusión de que necesariamente ha de existir un Ordenador supremo de todo el universo, o sea, un supremo Ser inteligente, que dé explicación al hecho indudable de la finalidad existente en el mundo; es decir, de la finalidad con que obran los seres del mundo que carecen de inteligencia, y también de la finalidad última a la que se ordenan los seres inteligentes finitos, que forman asimismo parte de dicho mundo.

Pero hay otra razón más profunda y más propia, una razón verdaderamente intrínseca, de la existencia en Dios del acto de entender, y es ésta. El acto de conocer, en general, y el de entender, en especial, resulta necesariamente en un ser cuando éste es inmaterial, y esto de suerte que cualquier ser inmaterial es, por ello mismo, cognoscitivo, y cuanto más inmaterial, más cognoscitivo. Como escribe SANTO TOMÁS, "la inmaterialidad de un ser es la razón de que sea cognoscitivo, y según el modo de su inmaterialidad, así es el modo de su conocimiento"[1]. Y en otro sitio: "según el orden de la inmaterialidad de las cosas, así se encuentra en ellas la naturaleza del conocimiento; por eso las plantas, y las cosas inferiores a ellas, como no pueden recibir nada inmaterialmente, están privadas de todo conocimiento; pero no lo están los seres sensitivos, que pueden recibir las especies sin materia, aunque con las condiciones de la materia; ni menos los seres intelectivos, que pueden recibir las especies depuradas también de las condiciones materiales. Y el mismo es el orden de los objetos cognoscibles, pues las cosas materiales no son inteligibles, sino porque nosotros las hacemos inteligibles; son, en efecto, inteligibles sólo en potencia, pero son hechas inteligibles en acto por la luz del intelecto agente, como los colores son hechos visibles en acto por la luz del sol; en cambio, las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas"[2]. Pero si esto es así, y Dios es el ser máximamente inmate-

---

1 Tomás de Aquino, *STh* I q14 a1.

2 Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a2.

rial, también será el máximamente inteligente y el máximamente inteligible. Luego el conocer y el entender, de ningún modo pueden faltar en Dios. Pero veamos esto más despacio.

Es un hecho que las perfecciones esenciales de los seres creados están de tal manera repartidas en dichos seres que, si se posee una de ellas, una esencia determinada, no se pueden poseer las otras, no se puede tener a la vez otra esencia u otra perfección esencial. De aquí resulta que cada una de esas perfecciones esenciales es radicalmente imperfecta, pues tanto le falta a cada esencia de perfección absoluta como de perfección esencial se encuentra repartida en las demás esencias. Por ello, y para que hubiese algún remedio a esa imperfección universal, el Autor de la Naturaleza ha establecido que existan algunos seres con capacidad para poseer, cognoscitivamente, las perfecciones esenciales de los otros seres, y de este modo ocurra que, en un solo ser, se puedan dar, no realmente, sino cognoscitivamente, las perfecciones esenciales de todos los demás. Y esta es la gran maravilla del conocimiento, y más en concreto del conocimiento intelectual, que, por medio de él, pueden en un solo ser existir "de algún modo" las perfecciones esenciales todas del universo.

Ahora bien, ese modo de existir, en el ser cognoscente, la perfección esencial, o la forma, que es propia de otro ser, o sea, del ser conocido, reclama esta condición ineludible en los dos, la inmaterialidad; inmaterialidad tanto en el ser conocido como en el ser cognoscente. En el ser conocido, en efecto, es preciso que su forma sea de algún modo liberada de la materia, pues ésta restringe y coarta a la forma y la confina en ese individuo concreto. Y en el ser cognoscente asimismo es necesario que la forma conocida sea recibida sin materia, inmaterialmente, ya que el cognoscente no la hace suya, sino que la mantiene en su alteridad; esa forma no pasa a ser forma del cognoscente, sino que sigue siendo forma de otro ser, del ser conocido.

Por eso ha podido escribir también SANTO TOMÁS, que "la diferencia entre los seres cognoscitivos y los que no lo son estriba en esto, en que los no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras que los cognoscitivos son capaces de poseer, además de su forma, la forma de otra cosa"[3]. Y nótese que no dice "otra forma", sino "la forma de otra cosa", porque ciertamente el cognoscente no hace suya la forma que conoce, sino que la mantiene en su alteridad, como la forma de otra cosa. Pero es claro que este mantenimiento de la forma conocida, ante el sujeto cognoscente, como distinta y enfrentada respecto de él, no es más que la "presencia objetual", enteramente distinta de la presencia real de un accidente en una sustancia, o de una parte en un todo. Y, como ya hemos dicho, esa presencia objetual no es posible sin un cierto grado de inmaterialidad, tanto en el ser cognoscente como en la forma conocida.

---

3 Tomás de Aquino, *STh* I q14 a1.

Difícil resulta, por lo demás, caracterizar esa presencia objetual, ese darse de la forma conocida en el cognoscente y ante él. Como ya se ha apuntado, no se trata de un ser accidental que se añadiese al ser sustancial del cognoscente, ni menos se trata de un ser sustancial nuevo que se compenetrara de algún modo con el que el sujeto cognoscente ya tiene. Es un ser ciertamente inmaterial, pero esta es una caracterización negativa, que apenas nos hace avanzar en su esclarecimiento. La filosofía clásica lo denomina "ser intencional", y también "ser inteligible" y "ser espiritual", pero advirtiendo, a la vez, que no puede identificarse con el "ser real", al menos en el ámbito de los seres finitos. "Más distan entre sí que el cielo y la tierra", llega a decir TOMÁS DE VIO [4].

Y las principales diferencias que los separan son éstas: *a*) es un ser objetual; no subjetual; *b*) es capaz de actualizar a todas las formas –todas pueden ser conocidas–, y también puede actualizar a las negaciones, a las privaciones y a las relaciones de mera razón, o sea, a contenidos objetuales que de manera alguna pueden ser actualizados por el ser real; *c*) es un ser ajeno a la acción y a la pasión, pues las formas sólo son activas y pasivas si están actualizadas por el ser real, y *d*) finalmente, es intencional o remitente, es decir, remite por sí mismo al ser real, mientras que el ser real no remite de suyo al ser objetual.

Con todo, guarda asimismo una fundamental semejanza con el ser real, y más que con ninguna forma, accidental o sustancial, y más también que con ninguna relación. Porque es ciertamente un acto, un acto no determinante, sino puramente actualizante, como lo es también el ser real. Y por eso cabe la posibilidad de que, fuera del ámbito de lo finito, se identifiquen esos dos seres.

Por otro lado es patente que esa presencia objetual, que indudablemente es acto, no se identifica, al menos en los seres finitos, con el acto de conocer o de entender; porque este acto, en los seres finitos, es una operación, y por consiguiente un accidente real, que realmente afecta al sujeto cognoscente, y del que realmente surge. Nada se opone, sin embargo, a que en el Ser Infinito se identifiquen el acto de la presencia objetual y el acto de entender, como luego veremos.

Pues bien, recogiendo lo dicho, es claro que en Dios tiene que darse el acto de conocer y de entender, bien que depurado de todas las limitaciones con las que se encuentra en las criaturas. Porque el acto de conocer es una perfección pura, que no puede faltar en Dios, y porque el acto de conocer es inseparable de la inmaterialidad, y Dios es máximamente inmaterial. Pero veamos cómo tiene que ser el Conocer divino.

---

[4] Tomás de Vío, *De anima*, lib. II, cap. 5.

2. El conocer divino

Hasta ahora hemos hablado de "entender", para excluir, al hablar de Dios, otras formas inferiores de conocer, como el conocimiento sensitivo, bien externo, bien interno. Mas, por lo advertido anteriormente, resulta ahora más adecuado hablar de "conocer". Porque el entender humano, en su sentido más propio, hace directamente referencia al acto de "la simple aprehensión", o sea, a la intelección de un objeto sin afirmar ni negar nada de él. Por consiguiente, en el mero entender, no se suele incluir el juicio, que, por otra parte, constituye el acto de conocer en su más propia acepción. Es muy cierto que en Dios no puede suponerse una distinción entre la simple intelección y el juicio; pero no lo es menos que la perfección del juzgar, o del auténtico conocer, no puede estar ausente de la intelección divina. La Intelección divina es también Juicio y Conocimiento de Dios.

Es indudable que en Dios existe el conocer. Pero no a la manera como existe en los seres creados, donde es realmente distinto del ser. En todo ser creado, en efecto, la operación, cualquier operación, es un accidente realmente distinto de la sustancia, en la que radica y de la que brota. Pero en Dios no hay, ni puede haber, composición de sustancia y accidentes. Luego las operaciones divinas se identifican con la propia esencia de Dios, y, por consiguiente, también con su ser, ya que la esencia de Dios es su mismo ser.

Así, pues, si en Dios existe el conocer, y es indudable que existe, no puede distinguirse del propio ser divino, sino que el conocer de Dios es su mismo ser. Pero esto implica varias cosas.

En primer lugar implica que el conocer de Dios no está nunca en estado de potencia, o de capacidad, o de aptitud, sino siempre en acto, en acto pleno e inmutable, y por ello eterno. Dios no puede pasar del no conocer al conocer, porque tampoco puede pasar del no ser al ser. Por consiguiente, si se habla de "intelecto divino", no podemos designar con dicha expresión a la facultad o potencia de entender, o de conocer intelectivamente, sino que hemos de designar, tanto el mismo ser de Dios, como el propio conocer divino. En Dios es la mismísima realidad el ser, el intelecto y el acto de entender o conocer.

En segundo lugar se sigue de lo dicho que no hay muchos o varios actos de conocer en Dios, sino uno solo; como tampoco hay en Dios varios o muchos actos de ser, sino solamente uno.

En tercer lugar se desprende de todo ello que, en ese único acto de conocer de Dios, se ha de contener, en absoluta simplicidad, todo lo que hay de perfección en los tres tipos de actos que son propios del entender humano: el concebir, el juzgar y el fundamentar. El concebir se da en Dios, porque su conocer es aprehensivo y penetrativo de la propia esencia de Dios y de todas las esencias

de las cosas creadas y creables. El juzgar también se da en Dios porque el conocimiento divino es verdadero y cierto, y esas propiedades sólo convienen al juicio. Y el fundamentar, también se da en Dios, porque El mismo es el fundamento supremo de todo lo que existe y puede existir. Pero claro es que el concebir divino no es distinto de su juzgar y de su fundamentar, sino idéntico a ellos; y el juzgar divino no se lleva a cabo "componiendo y dividiendo", sino en la pura simplicidad de su entender; y el fundamentar de Dios tampoco se distiende en una serie encadenada de juicios, desde los principios a las conclusiones, sino que consiste en la penetración inmediata de las conclusiones en los principios, o mejor, en el único principio, que es la misma esencia de Dios. O sea, que en Dios se da todo lo que de perfección contienen los tres actos de la razón humana, pero sin ninguna de las imperfecciones que en el hombre comportan, y en el grado más alto de perfección posible. Por eso el Entender de Dios es también Ciencia divina.

3. El objeto de la ciencia divina

Pues bien, ¿cuál puede ser el objeto de la Ciencia divina? Esta pregunta entraña dos aspectos: el de la amplitud de dicha ciencia, y el de la ordenación de la misma, en el sentido que después se explicará. Veamos el primero.

La amplitud de la ciencia divina es, sin duda, la máxima. No es posible que cosa alguna escape al conocimiento de Dios. En primer lugar tiene Dios que conocerse a Sí mismo, ya que su entender se identifica con su ser; y en segundo lugar, ha de conocer también todo lo demás que existe fuera de El, tanto lo presente como lo pasado y lo futuro. Y es que, siendo Dios la causa universal de todo lo creado, y siendo la propia ciencia de Dios, en cuanto a ella se une el divino querer, la verdadera causa de los seres, es completamente imposible que exista algo que Dios no conozca.

La ciencia de Dios no es sólo especulativa, sino también productora o factiva. Respecto de Sí mismo es especulativa, porque Dios no se hace o produce a Sí mismo, sino que se contempla y se ama; pero respecto de todos los seres distintos de Dios la ciencia divina es especulativa y también factiva, o mejor, creadora. Pues todo lo que ha existido, o existe, o existirá fuera de Dios, tiene que ser creado por Dios, y precisamente de una manera libre, es decir, conociéndolo y queriéndolo; de suerte que la verdadera causa de todos los seres creados es justamente la ciencia divina con voluntad adjunta.

Pero no sólo lo que existe, o ha existido, o existirá en el futuro, tiene que ser abarcado por la ciencia de Dios, sino también todo lo posible. No se comprende, en efecto, que la creación divina sea libre, si el conocimiento de Dios se limita a

los seres que efectivamente Dios crea; si crea libremente es porque elige a los seres que realmente crea en vez de otros seres, meramente posibles, que no crea, y que por consiguiente no existen en ningún momento del tiempo.

Por eso los teólogos suelen distinguir dos modalidades de la ciencia divina: la que versa sobre los seres realmente existentes en algún momento del tiempo (presente, pasado o futuro), y que denominan "ciencia de visión", y la que versa sobre lo meramente posible, o sea, lo que nunca ha existido, ni existe, ni existirá, pero que podría existir, si Dios lo quisiera, y a ésta le llaman "ciencia de simple inteligencia".

Igualmente hay que decir que Dios también conoce los llamados "entes de razón", o sea, lo que no existe ni puede existir, pero que es objeto de algún conocimiento humano. Porque, conociendo Dios todo lo que es real, y siendo reales alguna vez los actos humanos de conocer que versan sobre tales "entes de razón", tiene Dios que conocer, a la par que dichos actos, los contenidos de los mismos, o sea, los objetos que los especifican. Aunque, naturalmente, el modo como Dios conoce los "entes de razón", no es asimilable al modo como los conocemos nosotros.

Pero pasemos al otro aspecto de la cuestión. Hemos quedado en que la ciencia divina es de una amplitud absoluta, se extiende enteramente a todo, y es, por ello, una completa Omnisciencia; pero ¿con qué orden entran en ella todos los contenidos aquí enumerados? Este es el otro aspecto del problema, que es necesario considerar ahora.

Es, por de pronto, evidente que la razón por la que Dios se conoce a Sí mismo no es la misma que la razón por la que conoce todas las demás cosas. A Sí mismo se conoce porque Dios es, a la par, el Ser máximamente inteligente y el máximamente inteligible, o sea, porque está en el ápice de la inmaterialidad, que es la raíz del conocer y del entender; y por ello, en El, se identifican el acto de entender y el acto de ser. Mas la razón por la que conoce las cosas distintas de El es otra, a saber, que El es la causa de todo lo que existe, y precisamente por su conocer y su querer, ya que la creación es libre. Luego, así como el ser de Dios, o su esencia, es objeto necesario del conocer divino, el ser y la esencia de los seres creados es objeto en cierto modo libre; o sea, que el tenerlos Dios por objeto de su "ciencia de visión" depende de su libre voluntad. Además, ya hemos dicho que, respecto de Sí mismo, la ciencia de Dios es especulativa, pero, respecto de las cosas creadas, la ciencia de Dios es también factiva o creadora.

En consecuencia, hay que decir que el ser (o la esencia) de Dios constituye el objeto primario, o inmediato, del conocer divino; mientras que las demás cosas constituyen el objeto secundario, o mediato, del mismo conocer. O dicho de otro modo, Dios se conoce a Sí mismo en Sí mismo y por Sí mismo, pero a las demás cosas no las conoce en sí mismas ni por sí mismas, sino también en Sí mismo y por Sí mismo. Pues Dios, al conocerse perfectamente a Sí mismo, co-

noce a la par la infinita multitud de formas como puede ser imitado *ad extra*, y, entre ellas, conoce también, claro está, aquellas formas como quiere ser de hecho imitado. A estas últimas es a las que se ciñe la "ciencia de visión".

Así queda zanjada la dificultad que podría plantearse al atribuir a Dios el conocimiento de cosas distintas de El; dificultad que puede presentar estos dos aspectos: primero: al conocer Dios lo que es distinto de El, tiene que ajustarse o plegarse a lo conocido y, por tanto, depender de ello; lo que no puede decirse de Dios; y segundo: al incrementarse o disminuir los seres distintos de Dios, o sea, al surgir nuevos seres o perecer algunos de los ya existentes, la ciencia de Dios habría de cambiar, aumentar o disminuir; lo que tampoco es posible. Pero nada de esto ocurre si Dios no conoce en sí mismas las cosas distintas de El, sino precisamente en Sí mismo, y conoce, en Sí mismo, por siempre y desde siempre, todas las cosas posibles, y también todas las cosas reales que, por siempre y desde siempre, haya decretado crear. Y aquí se inscribe igualmente el problema de la presciencia divina infalible de los acontecimientos futuros, que habremos de tratar, con cierta holgura, más adelante.

Por eso se ha de decir también que el conocimiento, exhaustivo y pleno, que Dios tiene de Sí mismo, no es propiamente ciencia, sino, más bien, inteligencia, pues no es conocimiento de ciertas cosas por sus causas o principios, sino, más bien, conocimiento de la Causa o el Principio supremo de todo lo que existe y puede existir; mientras que el conocimiento, también exhaustivo y pleno, que Dios tiene de todas las cosas distintas de El, es verdadera ciencia, o mejor, sabiduría en el más eminente sentido, pues es conocimiento de todo por altísimas causas, o sea, por la Causa de todas las causas, y Causa primera, universal y suprema. Y aún se debe añadir que ni aquel conocimiento o inteligencia, ni esta ciencia o sabiduría, son propiamente algo que Dios tenga, sino algo que Dios es, a saber, su misma esencia o su mismo ser. Por tanto, no se trata de ninguna operación ni de ningún hábito, ni comporta tampoco discurso alguno desde los principios hasta las conclusiones, sino el único y simplicísimo acto del Entender divino, plenamente identificado con el puro Ser de Dios y la pura Esencia del mismo: Esencia, que no sólo subsiste en su ser real o natural, sino también en su ser inteligible. Y esta es una suprema verdad que permite vislumbrar, en la cumbre, la completa identidad formal, del ser y del entender, y asimismo del "ser real o natural" y del "ser inteligible o espiritual".

4. Las ideas divinas

La "idea" es lo mismo que la "forma separada", es decir, la forma exterior o extrínseca a la cosa de la que es forma. Pero dos cometidos cumple dicha forma

separada: el primero, el de "especie inteligible", o medio por el cual el ser inteligente entiende lo que es exterior y distinto de él, y segundo, el de "ejemplar", o modelo por el que el agente inteligente produce algo distinto de sí mismo. Pero Dios entiende y produce todas las cosas que existen y son distintas de El. Luego en Dios tienen que darse las ideas, o las "formas separadas", de las cosas existentes fuera de El y que El conoce y produce.

Pero hemos dicho anteriormente que Dios conoce todos los seres distintos de El, no en sí mismos, sino en Sí mismo, o sea, en su Esencia o por su Esencia; y también hemos dicho que ese conocimiento que Dios tiene de los seres distintos de El es la verdadera y más radical causa de dichos seres, siempre que vaya acompañado del divino querer. Por consiguiente, parece que, para conocer y producir los seres distintos de El, no necesita Dios de "ideas", sino que le basta su sola Esencia. Y si a la divina Esencia se le denominara "Idea", por llenar ella cumplidamente el cometido que las demás ideas desempeñan en cualquier ser inteligente y activo, tendríamos que decir, al menos, que en Dios hay una sola Idea, como hay una sola Esencia, y que, por este lado, seguiría siendo impropio hablar de "ideas divinas".

Pero no es así. Las ideas divinas tienen que ser muchas, sin que esto se oponga a la absoluta simplicidad de Dios. Tienen que ser muchas porque muchas son las cosas que Dios conoce y las cosas que Dios produce. En efecto, dado que la bondad divina es infinita, no podría quedar convenientemente expresada o manifestada por una sola criatura o por una sola especie determinada de ellas, sino que, por el contrario, es preciso que existan muchas y muy variadas cosas para expresar mejor ese cúmulo inmenso de perfección. Y, concretamente, lo que mejor expresa ese "piélago infinito" es el orden del universo, que consta de muchos y muy diversos seres, pero ordenados y armonizados entre sí. Mas para producir ese riquísimo y variadísimo orden del universo es necesario conocerlo, y no sólo en general o en su conjunto, sino en particular y en cada una de sus partes o elementos. Y por eso es necesario que Dios conozca muchas cosas, de manera distinta y propia, y en consecuencia que tenga muchas ideas.

Pero esto no se opone a la absoluta simplicidad de Dios. Decíamos antes que la "idea", o la "forma extrínseca", cumple estas dos funciones: la de "especie inteligible", cuando lleva al conocimiento de algo distinto de sí misma, y la de "ejemplar", cuando lleva a la producción externa de algo que imita o copia a dicho ejemplar. Y en su función de "especie inteligible", la forma separada puede ser entendida, bien como "impresa", y entonces es anterior y causa del conocer, o bien como "expresa", y entonces es término del conocer y manifestación de lo conocido. Pues bien, es claro que, en su función cognoscitiva, las ideas divinas no pueden ser entendidas como "especies inteligibles impresas", lo que acarrearía composición e imperfección en Dios, sino sólo como "especies inteligibles expresas", o sea, como "conceptos", que son, a la par, lo inmediata-

mente conocido y lo que lleva a conocer lo que en ellos se halla representado, y esto no entraña en Dios composición ni imperfección alguna. Y menos todavía puede empañar la simplicidad divina una pluralidad de "formas separadas" o de "ideas", entendidas como "ejemplares" o "modelos", en orden a la producción de las cosas por Dios creadas.

Pero oigamos lo que escribe a este respecto TOMAS DE AQUINO: "es fácil de explicar cómo la pluralidad de ideas no repugna a la simplicidad divina, porque es claro que la idea del efecto se encuentra en el agente como lo entendido por él, y no como la especie ("impresa") por la que algo es entendido, al actualizar previamente al intelecto. Así la forma de la casa que está en la mente del arquitecto es, sin duda, algo entendido por él y a cuya semejanza será luego construida la casa real. Pues bien, a la simplicidad del intelecto divino no se opone el que entienda muchas cosas, pero sí se opondría el que estuviese actualizado por muchas especies impresas. Por consiguiente, en la mente divina se dan muchas ideas, pero como entendidas por Dios"[5].

Y también es fácil de explicar esa pluralidad de ideas entendidas por Dios, pues la única y simplicísima esencia divina es, sin duda, conocida por Dios, de manera perfecta y plena y, por ello, de todas las maneras como puede ser conocida. Pero dicha esencia no sólo puede ser conocida de manera absoluta o en sí misma, sino también por comparación a las cosas creadas que podrían imitarla de muchas maneras. Cada cosa creada, en efecto, es, en cuanto a su naturaleza específica, una cierta participación por semejanza de la esencia divina, a la que de algún modo imita. De esta suerte, al conocer Dios su propia esencia en cuanto imitable *ad extra*, según cierto grado de semejanza, por una determinada criatura, conoce ciertamente a dicha criatura según su razón propia, o según su idea ejemplar. Y esto ocurre con todas las criaturas, que son muchas y muy variadas. Y por eso conoce Dios, en su misma esencia, muchas formas de ser imitada, o sea, muchas ideas, sin que esto afecte en nada a la simplicidad absoluta de dicha esencia.

Precisando un poco más la terminología, las ideas divinas pueden dividirse en "ejemplares", que miran sobre todo a la ciencia práctica o factiva, y en "razones" o concepciones, que miran principalmente a la ciencia especulativa. Porque, como ya vimos, Dios no conoce sólo lo que existe (en el pasado, en el presente o en el futuro), y que por ello mismo es objeto de su ciencia creadora, sino que también conoce a lo meramente posible, e incluso a los "entes de pura razón", todo lo cual sólo puede ser objeto de su ciencia especulativa. De esta suerte bien puede decirse que Dios tiene ideas de todo lo que no es El: "ideas-ejemplares" de todas las cosas que El produce y que existen en algún momento del tiempo, e "ideas-razones" de todas las cosas meramente posibles, que Dios

[5] Tomás de Aquino, *STh* I q15 a2.

no elige, y de los males, que Él no produce, y de todas las negaciones y privaciones, y de las relaciones de mera razón, y de las quididades imposibles, y de todo lo que conocen o pueden conocer las criaturas inteligentes. Y así bien puede decirse que Dios conoce por "ideas" todo lo que es distinto de Él, y por "su propia esencia" todo lo que Él es; y, sin embargo, también puede afirmarse que Dios conoce todo en la simplicidad de su propia esencia, pues las ideas divinas son también la misma esencia de Dios en cuanto imitable *ad extra*.

5. La verdad divina

Dado que en Dios existen la ciencia, la inteligencia y la sabiduría en su grado más eminente, y que esas tres virtudes intelectuales implican la verdad, es claro que la verdad también se encuentra en Dios, y precisamente en máximo grado.

Pero comencemos por aclarar lo que debe entenderse aquí por "verdad". Porque el término "verdad" puede aplicarse, bien a las cosas mismas, que se llaman verdaderas cuando manifiestan realmente lo que son, bien al intelecto, que se llama verdadero cuando lo entendido por él se ajusta o acomoda a la realidad, bien a las palabras, que se denominan verdaderas cuando expresan o manifiestan fielmente los pensamientos o juicios de quien habla o escribe. Y así podemos referirnos: o a la "verdad ontológica", que es la propia de las cosas; o a la "verdad lógica", que es la correspondiente al intelecto; o a la "verdad moral", o "veracidad", que es la que conviene a las palabras, u otros signos manifestativos.

Es cierto, por lo demás, que esos tres tipos de verdad no son especies de un mismo género, sino analogados de un todo análogo, con analogía de atribución. Por eso hay algo en que todos coinciden y es la adecuación o ajustamiento de lo entendido y de lo real; pero también algo en que esencialmente difieren, como es: *a*) en la verdad ontológica, la adecuación de su ser real con su correspondiente ser ideal, o sea, con su idea ejemplar; *b*) en la verdad lógica, la adecuación de lo entendido y enjuiciado por el intelecto con el ser real mismo sobre el que, en cada caso, versa la intelección y el juicio, y *c*) en la verdad moral, la adecuación de las palabras, en cuanto signos manifestativos, con lo entendido y juzgado por el que emite dichas palabras. Además, como se trata de una analogía de atribución, hay aquí un primer analogado, que es la verdad del intelecto, que realiza de manera más propia y más plena la noción de verdad, y unos analogados secundarios, que son la verdad de las cosas y la verdad de las palabras, en los que la noción de verdad se da de manera derivada o menos propia, en dependencia y por relación a la verdad del intelecto.

Pues bien, hay que decir que en Dios se da plenamente la verdad en el primero y principal de sus sentidos, o sea, como verdad lógica; y que también se da en El, de manera plena, la verdad en el sentido de verdad ontológica. Por último, la verdad en el sentido de verdad moral, tiene que darse también en Dios, si es que Dios habla y comunica algo a los hombres (o a otros seres inteligentes), pues cualquier especie de mentira o engaño se opondría absolutamente a la infinita bondad de Dios.

Pero veamos cómo se dan en Dios la verdad lógica y la ontológica, y en primer lugar, la lógica.

La verdad lógica es el ajustamiento entre lo entendido y la realidad. Pero lo entendido por Dios acerca de Sí mismo no sólo se ajusta, sino que se identifica totalmente con la realidad de Dios, es decir, con su ser y su esencia; pues ya vimos que el entender divino es el mismo ser divino, y la esencia divina subsiste en absoluta identidad en su ser real y en su ser inteligible. Y lo entendido por Dios acerca de todo lo demás, distinto de El, también se ajusta plenamente a la realidad que pueda tener, pues no son las cosas mismas las que causan el saber de Dios, sino el saber de Dios el que causa las cosas; de tal suerte que nada podría darse en la realidad si Dios no lo conociera o no fuera tal como El lo conoce. Por eso, mejor que decir que el conocimiento divino se ajusta a las cosas por Dios creadas, hay que decir que son las cosas por Dios creadas las que se ajustan al conocimiento que El tiene de ellas. Y si se trata de las cosas que Dios conoce y que nunca han existido ni existirán, el acuerdo se da entonces entre el conocer divino y la infinita potencia activa de Dios, que se identifica, por lo demás, con su infinita esencia.

Y conviene todavía aclarar que es propio de la verdad lógica, no solo el darse en el intelecto, sino también el darse en él precisamente como conocida, razón por la cual, en el caso del intelecto humano, tal verdad no se da en el acto de la simple aprehensión, sino sólo en el acto del juicio. Pero ya vimos que en Dios el acto de entender es también acto de juzgar, y que la reflexión que todo juicio humano supone, y en virtud de la cual puede el hombre conocer la verdad que posee, de ninguna manera falta en Dios, sino que se realiza en El del modo más elevado, ya que el entender divino es el propio ser divino. Así, pues, la verdad en su sentido más propio, que es la verdad del intelecto y la verdad como conocida, se da indiscutiblemente en Dios, y de la manera más elevada o excelsa.

Pero también se da en Dios la verdad ontológica. Esta consiste, como hemos dicho, en el ajustamiento de cada cosa con su idea ejemplar, y en último término con el conocimiento que Dios tiene de ella. También entienden algunos dicha verdad como la misma inteligibilidad de cada cosa. Pues bien, la verdad ontológica de Dios no es ya sólo el ajustamiento, sino la completa identidad, del ser divino con el divino conocer, identidad tantas veces recalcada. Y si recurrimos a

la inteligibilidad, no hay inteligibilidad mayor ni más plena que la de la misma esencia de Dios, por estar Dios en la cima de la inmaterialidad. Dios, como ya hemos dicho, es el máximo inteligente y el máximo inteligible. Luego realiza plenamente la verdad ontológica.

Y si ahora comparamos la verdad divina con la verdad creada nos encontramos lo siguiente. La verdad en su sentido más propio, o sea, la verdad lógica, se encuentra en Dios, como verdad del intelecto divino, y se encuentra también en las criaturas espirituales, o en los intelectos de ellas; pero naturalmente de un modo mucho más alto en el intelecto divino que en el creado. Y la verdad en sentido derivado o menos propio, que es la verdad ontológica, se encuentra también en Dios, como verdad de la esencia divina, y asimismo en todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, como verdad de sus respectivas esencias; y ello según distintos grados: en Dios en grado máximo, porque ocupa el ápice de la inteligibilidad; en las criaturas espirituales, en menor grado, porque tienen una inteligibilidad limitada, y en las criaturas materiales, en grado inferior, porque su inteligibilidad es muy precaria.

Además de esto, la verdad divina es la causa de la verdad creada, y ello tanto en lo que respecta a la verdad lógica como en lo concerniente a la verdad ontológica. Así la esencia de Dios, en cuanto imitable *ad extra*, es el fundamento último de todas las esencias de las cosas creadas, o sea, de la verdad ontológica de todas ellas; y la ciencia de Dios, en cuanto abarca todas las ideas divinas, y en cuanto unida al divino querer, es la causa eficiente primera de esa misma verdad ontológica, es decir, de la inteligibilidad, de todo lo creado, tanto de lo espiritual como de lo corporal. Y por lo que atañe a la verdad lógica de los entendimientos humanos tiene ella una doble fuente, a saber, la luz de los primeros principios, que son una participación de la luz increada del intelecto divino, y las esencias de las cosas creadas, que están ordenas a servir de alimento y a causar, en cierto modo, la verdad del entendimiento humano, que se mide por ellas. Por esto, hasta cierto punto, es acertado decir que todas las cosas son verdaderas por una sola y suprema verdad, que es la verdad divina, ya sea la verdad ontológica de la esencia de Dios, ya sea la verdad lógica de la ciencia divina. Pero, según otra consideración, es también acertado afirmar que cada cosa es verdadera por la verdad de su esencia intrínseca y propia, creada por Dios en ella, y cada entendimiento humano y cada acto humano de entender es verdadero por la verdad que recibe de las cosas creadas, y por la luz intelectual de los primeros principios, participación de la luz divina en nosotros, que hacen posibles los juicios en los que los hombres conocemos la verdad.

Por eso hay también una sola verdad que pueda decirse eterna e inmutable, a saber, la verdad divina. Porque si se trata de la verdad ontológica, solamente la verdad de Dios es eterna e inmutable, como son eternos e inmutables el ser de Dios y la esencia divina, a diferencia de todos los seres y de todas las esencias

creadas. Y si se trata de la verdad lógica, o verdad del intelecto, también sólo Dios o el intelecto divino es eterno e inmutable, a diferencia de todos los intelectos creados, que han comenzado a ser, y especialmente del humano, que no sólo ha comenzado a ser, sino que varía a menudo, pasando de la verdad al error, o del error a la verdad. Solamente la verdad de Dios es, de modo absoluto, eterna e invariable.

II. EL DIVINO QUERER

1. El querer en Dios

El querer es una consecuencia necesaria del entender. En realidad, la inclinación o la tendencia es algo que naturalmente resulta de toda forma, y por eso, a la forma natural de cada ser le sigue la inclinación o el apetito natural, y a la forma poseída por un conocimiento sensitivo le sigue el apetito sensitivo, y finalmente, a la forma poseída por un conocimiento intelectual le sigue el apetito intelectivo, que también se llama voluntad o querer. Por eso, allí donde se da el conocimiento intelectivo, o sea, el entender, allí debe darse también el apetito intelectual, o sea, la voluntad o el querer. Pero ya vimos que en Dios se encuentra el entender, y en su forma más elevada y perfecta. Luego también debe hallarse en Dios el querer, y precisamente en su grado más alto.

Pero a esta conclusión de carácter general parece oponerse una dificultad, y es ésta. Toda inclinación o tendencia (también la correspondiente al apetito intelectivo) parece entrañar una inevitable imperfección, ya que sólo se apetece y busca aquello que no se posee, o mejor, el bien de que se carece. Entonces, si Dios quiere o apetece algo, es que carece de ese bien que apetece, y, por consiguiente, no tiene todo el bien posible, y así no es absolutamente perfecto. Pero ya dijimos que Dios es Acto puro, o sea, Perfección pura, o Ser máximo en toda Perfección. Luego en Dios no puede encontrarse la voluntad o el querer.

Esta dificultad se sustancia cuando se conciben al apetecer y al querer como tendencias ordenadas a adquirir algún bien que todavía no se posee, y para el que, sin embargo, se tiene aptitud; y entonces es claro que tal inclinación no puede darse más que en un ser imperfecto, al que le falta alguna perfección que le es conveniente, y que está, por ello, de algún modo en potencia. Pero no es esa la única ordenación de una tendencia. También una tendencia puede estar ordenada a gozarse en el bien que uno posee, y a difundir o comunicar a otros las perfecciones que uno tiene. Y de hecho es así. Centrándonos en nuestro pro-

pio querer, es claro que aquellos bienes que queremos alcanzar no dejamos de quererlos una vez que los hemos alcanzado, sino que seguimos queriéndolos, descansando y gozándonos en ellos, y también seguimos queriendo, porque el bien es difusivo de suyo, comunicar a otros los bienes que hemos logrado y que, por tanto, poseemos.

En consecuencia, la inclinación en general, y el querer en especial, no entrañan de suyo imperfección; pues no constituye imperfección alguna el descansar y gozarse en el bien poseído o el difundir a otros el bien que se posee. Lo que sí entraña imperfección, dentro de la inclinación, es el deseo entendido como la tendencia a adquirir un bien ausente o no poseído. Y por ello el deseo así entendido, y otros varios afectos también imperfectos de la imperfecta voluntad humana, como la misma esperanza, no se pueden atribuir a Dios de manera propia y formal, sino sólo de manera metafórica, o también virtual. En cambio, no hay inconveniente alguno en atribuir a Dios la fruición o el gozo, que significan descanso en el bien poseído, y asimismo el amor, en cuanto significa, ya la simple volición del bien en sí mismo considerado, ya la donación del bien que realmente se posee. Y, por supuesto, se puede y se debe atribuir formalmente a Dios el querer, en el que se contiene todo ello, excluyendo las posibles imperfecciones y limitaciones. Pero tratemos de encontrar una razón más profunda de por qué el querer conviene esencialmente a Dios.

El querer, aplicado a Dios, no sólo no entraña imperfección alguna, sino que significa una perfección pura y soberana, absolutamente inseparable del ser y del entender divinos. Para hablar de dicha perfección puede usarse también la expresión "voluntad divina", pero siempre que se entienda, no como facultad de querer, sino como acto, es decir, como volición, pues en el querer divino no hay, ni puede haber, tránsito alguno desde el poder querer al querer en acto. Y el mismo término "querer" debe ser también depurado de las connotaciones que entraña cuando se aplica al querer de los seres finitos; pues en éstos, lo mismo que ocurre con el entender, el querer es una operación inmanente, distinta realmente de la esencia de ese ser, y por ello un accidente añadido a la sustancia del ser inteligente y volente.

Pero aun en los seres finitos, el querer no contiene de suyo más que actualidad, y se distingue realmente de la mutación y de la acción transitiva, que sólo se culminan, o llegan a su consumación, precisamente cuando se acaban, es decir, cuando se consumen o se extinguen. Por eso, así como la mutación o el cambio (y la misma acción transitiva, en cuanto se identifica realmente con la pasión en el sujeto pasivo del cambio) se define correctamente como "el acto de un ente que está en potencia y en cuanto está en potencia", o también como "el acto imperfecto de un ente imperfecto", el querer, por su parte, debe más bien definirse como "el acto de un ente en acto y en cuanto está en acto" o "el acto perfecto de un ente perfecto", aunque con las otras precisiones que sería preciso

añadir. Y así, ANTONIO MILLÁN-PUELLES ha podido definir al querer como *"actus actus actum intendentis"*, (el acto de un acto que tiende a un acto), en perfecto paralelismo con la definición, dada también por él, del conocer como *actus actus actum possidentis"*, (el acto de un acto que posee un acto)[6].

Realmente, el ser, el entender y el querer constituyen, cada uno a su modo, los tres trascendentales básicos, de los que derivan las llamadas "propiedades trascendentales" de la tradición aristotélica, o sea, la unidad, la verdad y la bondad. Y hemos dicho que esos trascendentales básicos lo son cada uno a su modo, porque no hay una sola manera de "extenderse a todo", que es la nota distintiva de la trascendentalidad. En efecto, algo puede extenderse a todo "constitutivamente", y ese es el trascendental *in essendo*, a sea, el ser y las propiedades trascendentales, como la unidad, la verdad (ontológica) y la bondad (natural); pero también algo puede extenderse a todo "cognoscitivamente", y ese es el trascendental *in cognoscendo*, o sea, el entender, ya que el que entiende, además de poseerse a sí mismo, por el conocimiento, se abre también a la posesión cognoscitiva de todos los demás seres, sin restricción, y finalmente algo puede extenderse a todo "apetitivamente", y ese es el trascendental *in appetendo*, o sea, el querer, ya que el que quiere, además de ratificarse a sí mismo, por el amor, se abre también al refrendo amoroso de todos los demás seres, sin excepción.

Por su parte el ser, como trascendental, está íntimamente ligado al ente y a la unidad, que se basan en el ser; y el entender, como trascendental, está estrechamente vinculado con la verdad, no solamente ontológica, sino también lógica, que se basan en la esencia o la forma; y finalmente el querer, como trascendental, está en íntima relación con la bondad, no sólo natural, sino también moral o libre, que se basan en la difusión o comunicación del propio ser. Por tanto, lejos de presentar alguna dificultad la atribución a Dios del querer, debe reconocerse a éste como exigido por el ser y el entender divinos, pues ni es posible que un ser quiera si no conoce (nada es querido si antes no es conocido), ni es tampoco posible que un ser conozca y entienda su propia perfección y las perfecciones de las otras cosas sin que las quiera, ya de manera necesaria, si son perfecciones plenas, ya, al menos, de manera libre, si son perfecciones limitadas.

En consecuencia, así como resulta imposible negar el entender al Ser por esencia, que es por ello máximamente inteligible, así también resulta imposible negar el querer a ese mismo Ser por esencia, que es, por ello, máximamente perfecto y bueno. Y así como el supremo Inteligente, que es también el primer Agente, no sólo se conoce a Sí mismo, sino que conoce a todos los seres distintos de El, pero a partir de Sí mismo o por su Esencia, así también el supremo Volente, que es, por ello, el último Fin, tiene que amarse, necesariamente, a Sí

---

6 Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, pp. 198 y 214.

mismo, y tiene que amar, libremente, a todos los seres que ha creado, en cuanto manifestaciones o difusiones de su infinita Bondad, o sea, que ama los seres distintos de El, a partir de Sí mismo o por su Bondad. Pero de esto habremos de tratar más detenidamente después.

2. Naturaleza del querer divino

Ya hemos visto que el querer de Dios no puede hallarse nunca en potencia, sino siempre en acto, y por eso que la Voluntad de Dios no puede ser concebida como potencia o facultad, sino como acto, o como absoluta Volición. Igualmente hemos visto que el acto de querer, a pesar de su indiscutible actualidad y perfección, es en las criaturas una operación inmanente, y por eso, un accidente; pero que esto no es posible en Dios, sino que en El, el querer tiene que ser una perfección esencial, no accidente alguno, y, en consecuencia, el querer divino tiene que identificarse con el ser de Dios, lo mismo que ocurre con el divino entender. Y, por supuesto, también el entender y el querer son realmente lo mismo en Dios, aunque podamos y debamos distinguirlos conceptualmente.

También se ha descartado que el querer de Dios pueda ser entendido propiamente como deseo o impulso a conseguir algún bien del que Dios carece; pero no se ha excluido, sino que se ha aceptado, el que pueda ser entendido como gozo o fruición en sentido propio. Pues bien, insistamos en esto último. La fruición, lejos de resultar incompatible con el querer divino, es, en un primer momento, la mejor manera de expresarlo. Si Dios es la Bondad infinita, y lo es desde siempre y para siempre, la volición de Sí mismo tiene que identificarse en Dios con la complacencia eterna e inmutable acerca de Sí, con el descanso y satisfacción completos e inalterables en su propio Ser perfectísimo, o sea, con la más excelsa y plena Fruición. De modo que el querer de Dios es, ante todo, fruición.

Pero también se puede designar, de una manera propia, al querer divino como amor. La palabra "amor" admite, como es sabido, variedad de sentidos; pero pueden reducirse a dos fundamentales: el amor como simple adhesión al bien en sí mismo considerado, y el amor como donación del bien que se tiene. Al primer sentido corresponde en la voluntad humana la llamada "simple volición", mientras que al segundo corresponde, también por lo que a nosotros respecta, la denominada "dilección", que es un amor libre, precedido de elección. Considerado el amor en el primer sentido no entraña más que la inclinación al bien que le es connatural al sujeto que ama, sin la explícita consideración de la presencia o de la ausencia de dicho bien. Y por eso se explica que el bien que todavía no se posee, se ame, además de desearlo, y asimismo el bien que ya se posee, se

siga amando, además de gozarse en él. Pues bien, en ese sentido tan general de simple adhesión al bien, y depurado, además, de todas las imperfecciones que habría de tener en un ser finito, no cabe duda de que podemos atribuir a Dios formalmente el amor, y no sólo decir que en Dios se encuentra el amor, sino, incluso, que Dios es amor.

Pero hay otro sentido más estricto de la palabra "amor", y es el de donación, donación del propio bien que se tiene o que se es, y que, en principio, podría ser necesaria o libre. Cuando es libre es cuando se identifica con la "dilección", que es un amor precedido de elección, y que se divide, a su vez, en amor de persona y amor de cosa. Más adelante examinaremos con más detenimiento esa dilección y esa donación libre. Bástenos ahora con mostrar que el amor, si es libre, es ciertamente un don, y aun el primero de todos los dones. En efecto, todo lo que se dona es, en sentido propio, una entrega o dádiva gratuita. Pero cualquier entrega o dádiva gratuita supone en el que la hace un amor desinteresado hacia el que la recibe. Luego es precisamente el puro amor, por el que alguien da gratuitamente algún bien a otro, lo primero que efectivamente se le da o entrega a ese otro; y por eso el amor es el primer don. Y como en el dar, ya cualesquiera dones, ya el mismo don del amor, no puede haber de suyo imperfección alguna, también podemos decir aquí que el amor como donación debe encontrarse en Dios, e incluso que Dios es amor donal.

Digamos, por último, que no cabe descartar el que se pueda atribuir al querer divino la elección, o el carácter de electivo. Porque la elección es el acto de la voluntad en el que radica la libertad, y la libertad, como perfección pura que es, también se debe atribuir a Dios. Pero esclarecer definitivamente este asunto exige antes distinguir en Dios el amor a Sí mismo, que no es libre, sino necesario, y el amor a todo lo demás distinto de Dios, que no es necesario, sino libre, y naturalmente sólo en ese último amor cabe la elección. Volveremos, pues, sobre este asunto.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, el querer divino es fruición, y es amor de simple volición, y también lo es, al menos para ciertos objetos, amor de elección y de libre donación. Pero todo ello en perfecta unidad, y depurado de cualquier imperfección o limitación. Por lo cual el querer divino ha de ser pura actualidad, y ha de identificarse con el entender divino y con el propio ser de Dios. En cuanto al objeto del amor de Dios, que hemos de examinar inmediatamente después, hay que decir que, en el amor de Dios a Sí mismo, dicho objeto se identifica claramente con el Ser divino, y en el amor de Dios a los seres exteriores a El y por El creados, el objeto del amor de Dios es siempre algo que de Dios procede, como difusión o donación de su propia Bondad.

Finalmente hay que decir que el querer divino consiste en un único y simplicísimo acto de querer, que es eterno e inmutable, como lo son también el acto de ser y el acto de entender de Dios. En Dios, pues, no hay muchos quereres, ni

simultáneos ni sucesivos, ni puede alterarse en nada ese único acto del querer divino, que existe desde siempre y dura para siempre. Cómo pueda esto compaginarse con la libertad de Dios, también lo trataremos luego.

3. El objeto del divino querer

El objeto del divino querer es, en realidad, uno solo, a saber, la Bondad divina. Pero la Bondad divina es eminentemente difusiva de Sí misma, ya sea a modo de fin, pues todas las cosas tienen como fin a Dios, ya sea a modo de origen, pues todas las cosas proceden de Dios. Luego todo lo que de algún modo es bueno está, por así decirlo, encerrado en la Bondad de Dios; pues o se trata de la misma Bondad divina, o de alguna difusión o participación de la divina Bondad.

Mas, aunque Dios quiera únicamente su propia Bondad, no quiere de la misma manera su Bondad absoluta y originaria, y las participaciones o difusiones de dicha Bondad, o sea, los bienes difundidos o participados, en los que consisten los seres creados. Pues la misma Bondad divina es infinita, y por tanto, infinitamente apetecible o amable, mientras que las participaciones de dicha Bondad, precisamente por ser participaciones, no son infinitas, sino limitadas, y por ello también limitadamente amables. De aquí que Dios se quiera necesariamente a Sí mismo, y quiera libremente a los seres por El creados.

Por otra parte, cuando Dios quiere su Bondad infinita, quiere, en realidad, todo el bien posible, pues fuera de la Bondad divina no hay, propiamente hablando, más bien, aunque haya ciertamente más bienes. Además, cuando Dios quiere alguna realidad buena que existe fuera de El, quiere todo lo que dicha realidad positivamente posee, pues nada puede quedar en ella, si se le sustrae lo bueno que de Dios ha recibido. De todo lo cual se sigue claramente que, aunque se multipliquen los seres que Dios quiere, no se multiplica ni crece el querer de Dios, como tampoco se multiplica ni crece el entender divino, al multiplicarse o crecer los seres que Dios entiende.

También se concluye de lo anterior que Dios no quiere a los seres creados porque sean buenos, sino que son buenos porque Dios los quiere, y tanto más buenos cuanto más los quiere. No es, pues, el bien que los seres creados tengan lo que atrae al querer divino, sino que es el querer de Dios el que crea e infunde el bien en los seres. Y por eso hay que decir, de modo absoluto, que es el querer divino la causa de los seres.

Pero ya quedó dicho más atrás que la ciencia divina era la verdadera causa de los seres, y ello se hizo para que quedase claro que los seres no proceden de Dios por necesidad de su naturaleza, o por algún tipo de emanación o de resul-

tancia natural, sino que proceden precisamente por vía intelectiva, como el artefacto procede del artífice, según el plan de su arte o de su idea ejemplar. Pero así como, para la producción del artefacto, no basta el modelo ideado en la mente del artífice, sino que se requieren también la voluntad de producirlo y la misma acción productora, de parecida manera tampoco basta la sola ciencia divina para la creación de algún ser, puesto que Dios conoce, sin duda, muchas seres que no ha creado ni creará jamás, sino que se necesita también el querer divino y, por supuesto, nada más, ya que Dios, con solo su querer, hace o produce cuanto quiere. Es, pues, el sólo querer de Dios, unido a su ciencia o ilustrado por ella, la verdadera y más radical causa de los seres. Y dada la simplicidad de Dios, lo mismo da decir eso, que decir, como ya se ha hecho antes, que la verdadera y más radical causa de los seres es la ciencia divina, unida al querer de Dios, o acompañada por la voluntad divina de producirlos. Y por su parte, el que denominamos "poder divino" y se enumera también entre los atributos operativos de Dios, no se distingue realmente del entender y del querer divinos, sino que sólo añade a ellos una mera relación de razón a los efectos que de Dios proceden. Pero sobre esto volveremos más adelante.

4. La libertad de Dios

Y teniendo en cuenta todo lo anterior, resulta más fácil de explicar la libertad divina o el libre arbitrio de Dios, y ello tanto en lo que respecta a su especificación, como en lo que atañe a su ejercicio. Veámoslo.

Por lo que se refiere a su especificación ya ha quedado claro que el querer de Dios se especifica *per se* y necesariamente por la Bondad infinita del mismo Dios, y sólo *per accidens* y contingentemente por las participaciones finitas de aquella misma Bondad. Y ello, no en el sentido de que dichas participaciones finitas determinen activamente o causen de algún modo el querer de Dios, sino en el sentido contrario, es decir, que es el querer de Dios el que concreta o determina tales participaciones de su Bondad.

Y como la libertad no se refiere nunca al fin en tanto que fin, sino a lo que se ordena al fin, y siempre que esa ordenación no sea necesaria, sino contingente, por eso la libertad de Dios no se refiere a la infinita Bondad divina, que es el fin absoluto de todo lo que existe, sino a las participaciones de la Bondad divina, que nada añaden a la infinita Bondad, ni son partes constitutivas de la misma, ni tienen, en el orden de la finalidad, relación necesaria con ella. En definitiva, Dios quiere su infinita Bondad, porque es su mismo Ser y su misma Esencia, y porque es el Fin absoluto y universal de todo cuanto existe, y quiere a los demás seres por El creados sencillamente porque quiere difundir su Bondad, o donarla

del modo y en la medida en que quiere. En lo que es exterior a Dios no hay otra causa del ser y de la bondad de cuanto existe que el ser y el querer divinos, aunque hayamos de decir también que ni el ser ni el querer divinos quedan al margen del entender de Dios.

La especificación, pues, del querer divino *ad extra* es enteramente libre; y por ello tampoco puede decirse que Dios, al crear, "tenga que elegir" el mejor de los mundos posibles. "Tener que elegir esto y no otra cosa" es lo mismo que "estar obligado o forzado a elegir algo determinado", y a eso no se le puede llamar "elegir", porque no hay elección donde no hay opción. La libertad de Dios, en cuanto a su especificación, no puede salvarse si se pone en la bondad intrínseca de la realidad elegida por El la causa determinante de su elección. Lo que Dios elige siempre es congruente con su Ser, con su Saber, y con su Bondad, y por eso siempre es bueno, siempre tiene bondad intrínseca, pero no más, ni tampoco menos, que la que el propio Dios le comunica o le dona con su libre Querer.

Pero nos queda todavía por considerar la elección de Dios en cuanto a su ejercicio, o sea, no en lo referente al contenido de la elección, sino en lo que atañe al acto mismo de elegir. Esta segunda consideración de la elección divina plantea dificultades nuevas, y acaso mayores que las hasta aquí examinadas. Porque lo primero que hay que decir es que el acto de la elección divina es uno y único y absolutamente simple, mientras que lo elegido en ese acto es múltiple y extremadamente variado y complejo. Además, el acto de la elección divina es eterno y completamente inmutable, mientras que lo elegido en dicho acto es temporal y mudable. ¿Cómo puede explicarse esto?

Si se examina despacio la cuestión, se ve que la principal dificultad estriba en compaginar la libertad de Dios con la inmutabilidad del querer divino. Pues los seres que comienzan a ser, porque Dios los quiere y nada más, o dejan de ser, porque, para entendernos, "deja Dios de quererlos", o cambian en su bondad, es decir, crecen en su bondad, porque Dios los quiere más, y por ninguna otra razón, o bien disminuyen en su bondad, porque, también para entendernos, "Dios los quiere menos", no parece que puedan dejar indiferente o intacto al querer divino. Siguiendo nuestro modo natural de pensar, no es fácil sustraernos a la tentación de atribuir a Dios cambios en su querer, al percatarnos de todos estos cambios en los seres por El queridos; porque efectivamente eso es lo que ocurre con nuestro querer en relación con las cosas que queremos. Pero hay que esforzarse por superar esa tentación, asentándonos firmemente en la absoluta inmutabilidad de Dios.

Y no resulta demasiado difícil encontrar la salida. Porque, además del querer de Dios, no se necesita ningún otro acto añadido para que existan los seres que Dios quiere y tal como El los quiere. Ante algo que Dios quiere que exista, y que exista de un determinado modo, y en un determinado tiempo, la actitud de

Dios no podemos entenderla como habríamos de entender la nuestra. Nosotros diríamos: "quiero esto, y, por tanto, lo voy a hacer y lo hago". Pero Dios, no diría nada de eso, sino, más bien: "Quiero esto, y lo quiero así, y en tal momento del tiempo: hágase, pues". Y ese "hágase", ese *fiat*, puede evidentemente ser eterno e inmutable, y puede ser único y simplicísimo, y, sin embargo, el resultado o el efecto real del mismo sería, si Dios así lo quiere, temporal y mudable, y múltiple y complejísimo. Y es que la libertad de Dios no estriba en poder poner o no poner un determinado acto de querer, en un momento del tiempo, antes o después, o en poder poner este acto de querer u otro acto de querer cualquiera, según su elección, en cada caso. Estriba, más bien, en que del único y eterno e inmutable acto del querer divino, resulte, a su voluntad, lo que Dios quiere que resulte, y tal como lo quiere, y en el momento en que, desde la eternidad, lo ha querido. El dominio que la libertad de Dios entraña no es sobre sus actos de querer, como ocurre con nuestra libertad, sino sobre los efectos de dichos actos, o mejor, del único acto de querer, eterno, inmutable y simplicísimo, que, por lo demás, tiene que ser idéntico a su acto de ser y a su acto de entender.

5. La libertad divina y el mal

Ya que antes se ha hablado, en general, de los objetos del divino querer, no podemos menos de aludir ahora al agudo problema de la existencia del mal en el mundo, que tiene también mucho que ver con la libertad divina. Porque si todo lo que Dios ha creado, y por tanto elegido y querido, es bueno con la bondad intrínseca que Dios ha puesto en ello, ¿cómo es posible que exista el mal en el mundo, o en los seres –todos buenos– por Dios creados? No es este el lugar apropiado para tratar exhaustivamente de este asunto, con todas las implicaciones que comporta; pero sí que debemos tocarlo aquí, ya en relación con el objeto del querer divino, ya en lo que atañe a la divina libertad.

El problema surge así. Es evidente que el mal existe en el mundo; pero también lo es que, aparte de Dios, sólo existe lo que Dios quiere que exista; luego el mal tiene que entrar necesariamente en el objeto del querer divino, y precisamente de su querer libre, o sea, que se relaciona estrechamente con la libertad de Dios.

Para dar una respuesta adecuada a esta dificultad es necesario comenzar recordando que el mal absoluto, o sea, una realidad sustancial enteramente mala, ni existe de hecho, ni es posible que exista. El mal, como se ha explicado muchas veces, no es ninguna sustancia, ni tampoco cualidad, ni cantidad, ni relación real, ni accidente positivo alguno; es siempre una privación, un defecto,

una falta de una perfección debida a un sujeto. Por consiguiente, cualquier mal real es necesariamente algo negativo, y exige, para poder darse, la existencia de un sujeto en el que se halle, sujeto que, por su misma positividad, es siempre algo bueno.

Y todavía una aclaración: el sujeto del mal es las más de las veces una sustancia, pero también puede tratarse de la pura materia prima. Cuando el sujeto es una sustancia, la privación en la que el mal consiste está referida a un accidente (una cualidad, una relación, una acción, etc.); mas, cuando se trata de una materia prima, es claro que la privación en la que el mal consiste tiene que referirse a una forma sustancial, y por eso hay males que consisten en la simple destrucción o corrupción de una sustancia material. Pero hay también una diferencia clara, y es que, en el primer caso, el mal puede consistir en una privación sin contrapartida (por ejemplo, una sustancia puede estar, en algún caso, privada de un determinado accidente y nada más, sin que a ese accidente tenga que sustituirlo otro), mientras que en el segundo caso la privación entraña siempre y simultáneamente una contrapartida, porque una materia prima no puede existir sin alguna forma sustancial, sea la que sea (y por eso la corrupción de una sustancia implica siempre la generación de otra).

Pero siendo esto así, resulta claro que, para que exista el mal, no es necesario que Dios lo quiera positivamente, sino que basta con que Dios quiera más a un bien que a otro, o quiera que exista mejor un bien que otro, siendo ese otro, que "quiere menos", el que queda destruido o descartado por un determinado mal. Es posible entonces que para que exista un determinado bien que Dios quiere más, deje de existir o simplemente no exista otro bien al que Dios quiere menos, y esto tanto en el orden de los accidentes, como en el orden de las sustancias; con lo cual queda explicado, en general, el porqué de la existencia de algunos males en este mundo. Por ejemplo, para que Dios quiera que exista la ceguera en un hombre, es suficiente que Dios quiera más el bien que se sigue en ese mismo hombre, o en otro, o en todo un pueblo, según los designios de su Providencia, precisamente de la ceguera de aquel hombre, y que no se daría sin dicha ceguera; e igualmente, para que Dios quiera que una determinada sustancia material quede destruida (por ejemplo, que sea sacrificado un cordero), es suficiente que quiera más el bien que se sigue de ello para otra sustancia (por ejemplo, la suficiente alimentación de un hombre) y que no se lograría si permaneciera en su ser aquella sustancia que ha sido destruida.

Pues bien, siempre que se trate de bienes y de males naturales, es decir, que no sean "morales" (como lo son una buena acción o un pecado), ese divino "querer más", esa "preferencia" de Dios, no parece ofrecer dificultad alguna; pues nuestra propia experiencia nos confirma que, en muchas ocasiones, hay bienes, ya naturales, ya también morales, que no se pueden lograr si no es a costa de algunos males naturales. Pero la verdadera dificultad estriba en los

males morales, o sea, en los pecados, porque éstos van directamente contra el bien divino, que es, y tiene que ser, entre todos los bienes, el más querido por Dios, el absolutamente querido, y al cual no puede preferir ningún otro. Entonces ¿cómo podría querer Dios, ni siquiera indirectamente, en algún caso, el mal moral o el pecado?

SANTO TOMÁS DE AQUINO ha escrito a este respecto: "Aunque hay algunos bienes creados que Dios quiere más que otros, no hay bien creado alguno que Dios quiera más que su propia bondad; y por eso el mal de culpa (el pecado), que priva del orden al bien divino, en modo alguno lo quiere Dios; pero los defectos naturales y el mal de pena (el castigo) los quiere a veces Dios en cuanto quiere los bienes a los que esos males van unidos, como al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer la generación de unas cosas, quiere la corrupción de otras"[7].

Puestas así las cosas, parece entonces necesario decir que respecto de los males morales, o sea, de los pecados, Dios no quiere que existan (decir lo contrario sería blasfemo, pues dado que el querer divino es causa de las cosas, decir que Dios quiere el pecado equivale ha decir que El es su causa), pero tampoco quiere Dios que no existan (porque si lo quisiera, no existiría de hecho pecado alguno, pues ningún poder creado puede prevalecer sobre el querer divino). Lo único que puede, pues, decirse a este respecto es que Dios quiere "permitir" que existan algunos pecados, o quiere "no impedir" que existan. Y todo ello lo quiere, naturalmente, con vistas a un bien mayor, a un bien más querido por El. Pero sobre esto volveremos más adelante.

6. La dilección divina

Como ya vimos más atrás, el amor puede ser entendido, de manera muy general, como simple adhesión al bien; pero también, en un sentido más estricto, como donación, y, cuando esa donación es libre, como dilección. Y puesto que el amor como simple adhesión al bien viene a coincidir en Dios con la eterna Fruición divina, que tiene por objeto la infinita Bondad, y que no es libre, sino necesaria, la consideración que ahora iniciamos del amor divino como donación y como dilección, se ocupará, sobre todo, del amor de Dios a los seres por El creados.

Comencemos por aducir este texto clave de SANTO TOMÁS: "El acto del amor tiende siempre a un doble objeto, a saber, el bien que se quiere para alguien, y ese alguien para quien se quiere el bien. Porque en esto consiste pro-

[7] Tomás de Aquino, *STh* I q19 a9.

piamente el amar: en querer el bien para alguien. Por tanto, cuando alguien se ama a sí mismo, quiere el bien para sí y procura apropiárselo lo más posible (...). Pero cuando alguien ama a otro, quiere el bien para ese otro, y así se comporta respecto de él como respecto de sí mismo, y procura el bien para aquel otro como lo procura para sí"[8].

Por eso deben distinguirse, dentro de la dilección, dos tipos esencialmente distintos de amor, que pueden denominarse respectivamente como "amor de cosa" y "amor de persona". Y adviértase que la distinción que aquí se establece entre "cosa" y "persona" ha de ser entendida así: "persona" es la sustancia individual de naturaleza espiritual, y en cambio "cosa" es, en sentido directo, la sustancia corporal, y, en sentido derivado, cualquier accidente, bien sea de la sustancia corpórea, bien sea, incluso, de la sustancia espiritual. Así, por ejemplo, una cosa, en sentido directo, es una roca o una planta o un animal, y también, pero ya en sentido derivado, una cantidad o una cualidad (incluso espiritual, como un hábito científico o moral) o una relación, etc. Pues bien, el amor de cosa es el que tiene por objeto a una cosa, o a un bien al que no se puede amar por sí mismo, sino en orden a otro, es decir, en orden a una persona. En cambio, el amor de persona es el que tiene por objeto a una persona, que puede ser la propia persona que ama, u otra persona distinta; pero que, en ambos casos, se estima como un bien superior, y que se ama por sí mismo, y no en orden a otro. Esos dos tipos de amor no son del mismo rango, sino que uno, el de persona, es mucho más elevado, y el otro, el de cosa, es muy inferior; y por ello el amor de cosa está puesto al servicio del amor de persona.

Además, son amores que se complementan y que no se pueden dar realmente el uno sin el otro; pues nadie que valore a una cosa como tal cosa, la puede amar por sí, sino sólo en orden a una persona, aunque se trate de la persona que es él mismo; y nadie que valore rectamente a una persona la puede reducir a la mera condición de una cosa, y amarla como una simple cosa, ya para sí mismo, ya para otra persona; finalmente, nadie puede separar de hecho el amor de persona del amor de cosa, pues, si se ama a sí mismo, amará también alguna cosa buena para él, y si ama a otro, amará y procurará enriquecer a ese otro con alguna cosa buena.

Traslademos ahora todo esto al amor de Dios. Por lo que a Dios respecta es claro que se ama a Sí mismo con amor personal, puesto que Dios es persona. Mas como es perfectísimo y nada le falta, no puede querer añadir nuevas cosas, nuevas perfecciones, a su ser. Lo que sí puede, y eso es lo que hace, es difundir su propia bondad en otros seres, a los que llama a la existencia a partir de la nada, a los que conserva luego en su ser, y a los que sigue enriqueciendo ulteriormente con sus dones. Así, pues, en Dios se da el amor personal respecto de

---

8 Tomás de Aquino, *STh* I q20 a1 ad3.

Sí mismo, y también el amor de cosa respecto precisamente de las cosas que crea, conserva, y dirige.

7. La dilección de Dios a las personas creadas

Mas resulta que Dios no sólo crea cosas, sino también personas; y ello es indudable, porque, además del universo material, existimos también nosotros, los individuos humanos, que somos personas, o sea, sustancias racionales y libres. Sin contar que puedan existir en el universo otras personas creadas, tal vez superiores a nosotros, aunque nada sepamos, científica o filosóficamente hablando, de su existencia ni de su naturaleza.

Supuesta, pues, la existencia de las personas creadas, es claro que en Dios se da también el amor respecto de estas personas. Y como depende de la libre voluntad de Dios, tanto el que esas personas existan, como el que sean personas, o sea, sustancias racionales y libres, hay necesariamente que admitir que Dios ama a esas personas como personas y no como meras cosas, es decir, que las ama con amor personal, estimándolas por sí mismas.

Es cierto que, al leer esto último, pueden acometernos ciertas dudas o vacilaciones. Porque Dios no tiene otro fin que Sí mismo, y sólo a Sí mismo se ama como fin y necesariamente. Todo lo demás que Dios ama lo ama libremente y como algo que se ordena al último Fin, que es El mismo. Debemos, pues, recorrer paso a paso, y con cierta cautela, este camino que nos abre el amor de Dios a las personas creadas, para no extraviarnos, ni apartarnos de la verdad, ya sea por carta de más, ya sea -lo que también podría ocurrir- por carta de menos.

Y comencemos por considerar más atentamente esa maravilla que es una persona, aunque sea creada. Es una sustancia individual de naturaleza espiritual. Es una sustancia, o sea, una esencia a la que le compete existir en sí misma, y no en otro, o apoyada o sustentada en otro; no, pues, como un accidente, que sólo puede existir en la sustancia y por la sustancia. Y es individual, o sea, no universal o común a muchos, ni abstracta y mentalmente desposeída de todo aquello que le es privativo, sino dotada de toda la riqueza que le pertenece, tanto en el orden de la esencia, como en el orden de los accidentes, ya comunes, ya individuales, y dotada también, por supuesto, de su propia existencia, que es su mismo ser sustancial, por el que tal individuo subsiste y persiste en la realidad. Y es de naturaleza espiritual, aunque, en el hombre, anden juntas y fundidas la espiritualidad con la corporeidad. Y por ser espiritual, la persona tiene un ser propio, que tiene su inicio en el acto creador de Dios, y que ya nunca puede perder; es "un hecho para la eternidad". Y como espiritual que es, la persona está también esencialmente dotada de la capacidad de entender, es decir, de

conocerlo todo, incluyendo en ese todo al mismo Autor supremo de los seres finitos, o sea, a Dios, aunque de una manera acomodada a las condiciones de su ser, que es finito. Y asimismo está dotada de la capacidad de amar, y no sólo a las cosas, de las que se sirve, sino también, y de una manera libre, a las otras personas, e incluso a Dios, que es persona, y trabar amistad con El, o sea, corresponder a su amor. Y puede también la persona obrar de mil modos, según su libre albedrío, y elegir cualesquiera bienes que le sean conocidos, y, por eso, apartarse asimismo de otros bienes, y aun del supremo Bien, que es Dios, rompiendo toda amistad con El y oponiéndose a El, o sea, pecando.

Y podríamos seguir enumerando y ponderando las incontables riquezas que encierra una persona, aunque se trate de una persona creada, pues no hay nada superior a ella en todo el universo. Esa nobleza y dignidad suyas son las que se han querido expresar al concebirla como "imagen" de Dios, y no mero "vestigio" de El, que esto son las cosas, las simples cosas.

Por ello precisamente ha habido algunos que han pensado que era imposible que Dios hubiera querido crear personas; porque, al crearlas, se "habría pillado los dedos", por así decirlo, se habría encontrado atrapado, acorralado, habría perdido su absoluto dominio sobre su obra, habría visto limitado y combatido su anteriormente absoluto poder. Y entonces, dichos pensadores, sin saber qué camino tomar, o disminuyen hasta el ridículo las prerrogativas que las personas tienen, y así las privan de la libertad y aun de toda verdadera actividad, haciendo de ellas simples marionetas, o, en el extremo opuesto, niegan a Dios sus indudables atributos de sabiduría y de poder, lo convierten en un espectador indiferente, o tal vez asustado y arrepentido de haber realizado una obra que se le escapa de las manos, o bien, lo que es más lógico, terminan por negarlo del todo o excluirlo en absoluto de la existencia. Pero nada de esto es admisible.

En realidad, se necesita tener una idea demasiado pobre o demasiado peregrina del poder de Dios para caer en tales errores. El poder de Dios, como habremos de ver después con más holgura, no añade nada realmente nuevo al saber divino y al amor de Dios, sino que es ese mismo saber y ese mismo querer unidos; y por eso los principales errores acerca del poder divino estriban en independizar ese poder de los otros atributos de Dios, concretamente de su saber y de su amor. Pero ¿qué sería el poder de Dios separado de su saber? Un poder arbitrario, sin orden ni concierto, que bajo la capa de una absoluta potencia o de una fuerza incontrastable, se consumiría y destruiría a sí mismo, entre contradicciones y absurdos. ¿Y qué sería el poder divino al margen del amor de Dios? Algo verdaderamente aterrador, escalofriante e indudablemente maléfico. El ánimo se encoge y se estremece, con sólo imaginarlo.

Pero aun concibiendo el poder de Dios como enteramente solidario con su saber y su querer, todavía puede ocurrir que se lo entienda mal, por no atreverse a aceptar toda su grandeza. Y así, hay quien piensa que Dios no puede crear o

producir fuera de Sí verdaderas sustancias que, teniendo el ser participado, subsistan, sin embargo, en sí mismas, y persistan en ese ser durante un tiempo, o tal vez para siempre, como ocurre con las sustancias espirituales; con lo que se cae en el "panteísmo". Y otros piensan que, aunque Dios pueda comunicar el ser a otros seres, por creación, no puede, sin embargo, comunicarles la capacidad de obrar o de producir nuevos seres; con lo que se cae en el "ocasionalismo". Y finalmente otros suponen que, aunque Dios pueda comunicar a los seres creados algún tipo de actividad, no puede, sin embargo, cederles la actividad libre, que hace, al que la posee, dueño de sí y de sus propios actos, y por ello responsable de su propio destino; con lo que se incurre en el "determinismo". Errores estos tres que, en algún aspecto, son, como se ve, errores respecto a la verdadera concepción que debemos formarnos del poder divino, y de su grandeza y amplitud.

En todos estos casos parece suponerse que el poder de Dios es escaso, y que, por ello, Dios teme perderlo, o verlo disminuido, o que se lo arrebaten, y así lo guarda celosamente, sin gastarlo. O simplemente que, por ser tan limitado, no llega más allá.

Pero evidentemente no es así. El poder de Dios es infinito, precisamente porque es infinito su saber y también su amor, y, por supuesto, su mismo ser. Y teniendo esto bien presente, es como se deben abordar, con franqueza y soltura, los problemas que puedan surgir en torno al amor de Dios, y especialmente al amor personal con el que Dios ama a las personas creadas.

Al crear Dios una persona da muestras claras de que la ama más que a ninguna cosa, incluso a la cosa más perfecta y valiosa. A las cosas, a las meras cosas, Dios las ama como medios puestos al servicio de las personas, en orden a las personas, por amor a las personas. En cambio, a las personas las ama por sí mismas, o sea, no como medios, sino, en cierto modo, como fines, aunque claro está no al margen del último Fin del universo, que es El mismo. Sucede entonces que las personas no son para Dios medio alguno, sino algo asociado a El, como una réplica de Sí mismo, como una cierta prolongación de Sí, y que Dios tiene como algo suyo. SANTO TOMÁS mismo lo insinúa con estas palabras que continúan el texto anteriormente citado: "Y por eso se llama al amor "fuerza unificadora", porque el amante asocia a sí mismo al amado, considerándolo como otro yo" (*"Et pro tanto dicitur amor vis concretiva: quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum"*)[9]. Por consiguiente, en un sentido derivado, pero real, se puede ciertamente decir que Dios ama a las personas por sí mismas, y por tanto quiere y busca para ellas el bien más preciado, a saber, el propio bien que El tiene o que El es, y en la medida en que ellas pueden gozarlo; pues lo que busca o procura Dios es unirlas a Sí lo más íntimamente posible. De aquí que, si el origen de las personas está, de un modo inmediato, en el acto

[9] Tomás de Aquino, *STh* I q20 a1 ad3.

creador de Dios, el fin de ellas está, también de un modo inmediato, en la unión definitiva y lo más estrecha posible con el mismo Dios.

Así se comprende que el amor de Dios hacia las personas creadas no se limite a quererlas en su ser de personas, lo que ya es preferirlas a todas las cosas, que son meras cosas, sino que se extienda al logro, por parte de dichas personas, del fin último de ellas, que es el mismo Dios. Y en vistas de ese logro definitivo, Dios quiere para las personas muchas otras cosas, que les ayudan y preparan para ese fin, como son, en primer lugar, las mismas cosas materiales que las personas humanas necesitan para subsistir y desarrollarse, pero sobre todo la propia actividad libre de las personas, y los frutos que de esa actividad, bien ordenada, resultan, como son las virtudes y cualquier otro crecimiento espiritual, más querido por Dios, puesto que es más valioso, que el mero crecimiento biológico. Todo esto es querer bienes –cosas que son bienes– para las personas; y así se manifiesta en Dios el doble objeto de todo amor, a saber, el bien que se quiere para alguien, y ese alguien para quien se quiere el bien.

Mas, como por otra parte sabemos que Dios no ama a los seres creados porque son buenos, sino, al revés, que son buenos porque Dios los ama y, por tanto también, que los seres son mejores cuanto más los ama Dios, es claro que Dios no ama por igual a todo lo que ha creado; sino que a las personas, como hemos dicho, las ama más que a las cosas; y además a unas personas las ama más que a otras; no sólo porque las haya creado mejores en cuanto a sus respectivas esencias (una persona puramente espiritual es esencialmente mejor que una persona humana, que es espiritual y corporal), sino, sobre todo, por los otros bienes y dones que quiere para ellas, y que las hacen mejores al final, o en vistas a ese final.

De hecho, puesto que hay personas que, desde el punto de vista del bien moral (que es el bien absoluto), son mejores que otras, hay que declarar sin rebozo que Dios ama más a esas personas, y menos, a las otras, a las que son moralmente peores; y todo ello, claro está, referido al estado final, al estado definitivo. Esto ciertamente es el signo más claro de la completa libertad de Dios. Porque aquí no está en juego la intensidad del amor divino, que siempre es la misma, sino el bien querido en cada caso, que, siendo Dios libre, unas veces es éste y otras, aquél, o unas veces es mayor y otras, menor. Difícilmente podría decirse esto mejor que lo dice SANTO TOMÁS: "Como amar es querer el bien para alguien, por dos razones puede decirse que algo es amado más o menos: la primera, por parte del acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso, y así no ama Dios más a unos seres que a otros, porque todo lo ama con un solo y simple acto de amor, que es inmutable y eterno. Y la segunda, por parte del bien que se quiere para el ser amado, y así decimos que alguien ama más a aquel ser para el que quiere un bien mayor, aunque no sea con un querer más intenso. Y así es necesario decir, por esta segunda razón, que Dios ama a unos seres más

que a otros; porque, como el amor de Dios es la causa de la bondad de los seres, no habría algún ser mejor que otro, si Dios no hubiese querido un bien mayor para uno que para otro"[10].

Pues bien, cuando se contemplan estas exigencias de la libertad de Dios, según las cuales, Este, por su libertad, da a unos seres más que a otros, y determina así que unos sean mejores que otros, según su beneplácito, no podemos menos de preguntarnos: ¿Y la justicia de Dios? ¿Es que Dios no obra siempre en estricta justicia? Y la respuesta tiene que ser que sí, que Dios es en todo perfectamente justo, y también inmensamente misericordioso, y, por último, máximamente generoso o liberal, y todo ello sin merma de su libertad. Veámoslo.

8. Justicia, misericordia y liberalidad divinas

Comencemos por la justicia. Es claro que en Dios no hay ni puede haber justicia "conmutativa", como si El estuviera en deuda con alguien, y hubiera de pagar o de cancelar esa deuda. Todo lo que existe fuera de Dios es pura dádiva, y ninguna dádiva divina puede ser conmutación o permuta respecto de algo que Dios hubiese recibido o tuviera que recibir. Pero, en cambio, sí que se puede dar y se da en Dios la justicia "distributiva", o sea, un reparto justo o proporcionado de los bienes que El difunde, por su infinita Bondad.

Esa distribución proporcionada de los bienes divinos tiene, por lo demás, un doble principio regulador. Por una parte está la ordenación de todo el universo al propio Bien divino, o sea, a la mayor y mejor manifestación de dicho Bien por el conjunto entero de los dones de Dios, que no son, desde luego, otra cosa que participaciones, por semejanza, de su infinita Bondad. Mas por otra parte está la ordenación de los seres creados entre sí, o sea, de unos respecto de otros, según su respectiva dignidad y nobleza y según la misión o el cometido que cada uno de ellos tiene asignado en el conjunto. De esos dos principios reguladores, el segundo depende del primero; pero los dos se encuentran contenidos en el plan eterno de la divina Sabiduría.

Ahora bien, ese plan eterno de la divina Sabiduría en orden a la difusión y manifestación de la infinita Bondad de Dios, no puede menos de ser recto y justo, y el no reconocerlo así sería una incalificable ofensa, tanto para la Sabiduría de Dios, como para su Bondad y para su Amor. Por lo demás, también resulta claro que Dios no tiene que justificar, ni defender, ante nadie, el rectísimo y justísimo plan de sus larguezas. Está plenamente justificado y sancionado ante Sí mismo.

---

10 Tomás de Aquino, *STh* I q20 a3.

Mas, por lo poco que nosotros alcanzamos a conocer, claramente podemos colegir la rectitud y justicia de ese plan divino. Cada cosa ocupa en el universo un lugar adecuado y conveniente a su dignidad y misión, y dispone además de los medios y energías suficientes para cumplir esa misión, dentro del conjunto de los seres que la rodean, y con los que coopera al orden admirable del conjunto del universo. A medida que el hombre ha ido conociendo mejor los misterios y las leyes de la Naturaleza, más claramente ha detectado que nada hay en la Naturaleza que sea inútil, o nocivo, o impotente, para el conjunto del universo, aunque naturalmente no alcance a dar explicación completa de todas y de cada una de sus partes y de sus cometidos. Por ello, y a reserva de los nuevos descubrimientos que puedan producirse, nada autoriza a tildar de pobre, o de inadecuado, o de inconsistente, o de poco feliz, el orden que rige el universo, sino más bien todo lo contrario. Y el pensar de otro modo sería una temeridad.

Pero, como ya se apuntado en otro lugar, al hablar del orden del universo, no basta con hacer mención del orden dispositivo o situal, que se refiere ante todo a la esencia y a las propiedades de cada ser, sino que hay que considerar también, y en mayor medida, el orden directivo o dinámico, que se refiere principalmente al fin y a las operaciones y movimientos de todos los seres. Y a todo ello atiende, y con el máximo cuidado, el plan eterno de la Sabiduría divina.

Y por eso, la justicia de Dios se manifiesta, primero, en la justa y adecuadísima distribución de las perfecciones esenciales, numerosísimas, por lo demás, en la que resplandece ese orden jerárquico y sin hiatos en la escala de los seres, a saber, los minerales, los vegetales y los animales, con miles de variedades en cada uno de esos "reinos", y después el hombre, que ocupa el lugar más elevado en la escala de los seres "visibles". Y aunque la sola razón natural no alcanza a demostrarlo, también se puede suponer, al menos por razones de congruencia, que, a partir del hombre, la escala de los seres continúa en otros "reinos" superiores, de seres puramente espirituales, llamados a constituir y poblar el mundo "invisible". Y así se comprende la vieja tradición que considera al hombre como un "microcosmos", un universo en miniatura, como situado que está en el más alto nivel de los seres visibles, y en el límite más bajo de los invisibles, pero participando de las riquezas de los dos.

Y aun resplandece más la justicia de Dios en el orden directivo y dinámico, donde intervienen de modo armónico, ya las fuerzas físicas de los cuerpos, ya las energías vitales de los seres vivos, ya las potencias instintivas de los animales, ya finalmente las facultades operativas y las acciones libres de las personas. Pues es con todo ello, puesto en juego, como los seres del universo, en su totalidad, se encaminan hacia sus finalidades respectivas, o sea, las propias de cada especie de seres, y de los individuos dentro de cada especie, y logran así el cabal cumplimiento de la misión que cada uno tiene asignada en el mundo, sin entorpecer, por lo demás, sino asegurando, por encima de todo, el orden y per-

fección del conjunto. De suerte que a ningún ser le falta, ni en el plano específico, ni en el individual, todo lo que necesita y le conviene para la plena realización de su fin; primero, por lo que se refiere a sí mismo, y después y sobre todo, por lo que mira al bien total del universo.

Pero hay un punto en que toda esta justicia o rectitud del plan divino se destaca con colores más vivos, y es en lo relativo a la actividad y a la marcha de las personas hacia su fin. Porque en primer lugar son ellas –las personas creadas– las que ocupan el lugar central y preferente en el conjunto de todo lo creado. Y en segundo lugar están dotadas de libre albedrío y del consiguiente autodominio de sus actos. Y Dios, en sus justos y rectos planes, respeta, claro está, esa libertad; y no sólo eso, sino que la defiende y la ayuda y la asiste, impulsando o permitiendo, según los casos, que la criatura racional pueda hacer de ella buen o mal uso.

Pues bien, por lo que se refiere al carácter central de las personas en el conjunto del universo creado, hay que decir que, según los planes de Dios, ninguna persona es medio respecto de otra o respecto del fin total del universo, y así ninguna de ellas puede ser "sacrificada", es decir, descartada o no tenida en cuenta o no querida por ella misma, sino sólo en atención al conjunto. Ello, por supuesto, puede ocurrir en los individuos puramente materiales, que, aunque tengan un valor en sí mismos, y sean tenidos en cuenta como tales en la mayoría de los casos, tienen de suyo, dado su carácter perecedero, una radical subordinación a las especies respectivas, que son más duraderas, y también, y en último término, al bien común de todo el universo. Pero en el caso de las personas, no es posible esa subordinación anuladora. No puede admitirse, en efecto, que un ser elegido por Dios desde toda la eternidad y que, una vez creado, ha de durar por siempre, y formar parte para siempre del universo, pueda ser preterido o no considerado *per se*, al considerar el orden final y definitivo del mundo. De modo que, con todas las puntualizaciones que convenga hacer, hay que seguir manteniendo que las personas creadas –todas ellas, todas y cada una– han sido y son queridas por sí mismas en el plan global de la justicia divina.

Y de aquí se sigue que, también respecto de la actividad libre de las personas creadas, la justicia divina haya de presentar peculiares características, son a saber: tiene que ser una justicia retributiva, y tiene que ser, además, liberal y misericordiosa. Tiene que ser una justicia retributiva, porque tratar a las personas según las exigencias de su elevada dignidad, y reconocer y respetar la libertad de que están dotadas, es considerarlas responsables de sus acciones, y ajustar, en consecuencia, a ellas los premios y los castigos. Así, pues, exige la justicia divina el que sean premiadas las buenas acciones de las personas creadas y el que sean castigadas las malas, y todo con arreglo a las sapientísimas y amorosísimas leyes divinas referentes al orden moral, que es el orden de las acciones libres.

Pero, además de esto, la justicia divina tiene que ser también misericordiosa y liberal; misericordiosa para remediar la miserias de las personas creadas, especialmente de las más débiles y menesterosas, que son, sin duda, las humanas, y también para atemperar y rebajar los castigos merecidos por las malas acciones; y liberal para abundar y sobreabundar en los dones con que Dios ayuda y finalmente premia las buenas acciones.

La misericordia es la virtud que inclina a compadecerse de las desgracias ajenas y a remediarlas según las propias posibilidades. No es propio de Dios el padecer con el que padece, y por ello no puede hablarse de la compasión de Dios en sentido formal, sino sólo en sentido metafórico. En cambio, sí es propio de Dios el acudir en socorro de la miseria ajena, y en este sentido se atribuye realmente a Dios la misericordia. Por lo demás, tres son los cometidos que pueden señalarse para la misericordia divina: primero, el ayudar y sostener a la libertad creada para que no decaiga, es decir, para que no peque, o para que no peque tan gravemente; segundo, el mover al arrepentimiento a los que han pecado, y poder así perdonar los pecados cometidos, y tercero, el moderar o reducir los castigos merecidos, o sea, castigar menos, o menos gravemente de lo que realmente merecen, a los que efectivamente han cometido pecados y no se han arrepentido de ellos. En todos estos casos la misericordia de Dios va más allá de la estricta justicia, sin contradecir, sin embargo, a ésta; pues la justicia, atemperada y empapada de misericordia, no deja por ello de ser justicia. Es precisamente la justicia divina, que es una justicia misericordiosa.

Por su parte, la liberalidad es la virtud que inclina a favorecer abundantemente a los demás, no por propia utilidad, sino por puro amor de ellos. Y esto es muy propio de Dios, de quien puede decirse que es máximamente liberal o dadivoso, porque distribuye a todos infinidad de bienes, muy copiosos y muy grandes, y sin buscar nada para Sí, sino gratuitamente, por puro amor; pues no pretende adquirir nada, sino dar en abundancia. Y la liberalidad de Dios es también una dimensión de su justicia, especialmente por lo que se refiere al premio de las buenas acciones de las personas creadas. Porque, en primer lugar, previene dichas acciones y prepara para ellas muchas y eficaces ayudas; en segundo lugar, concurre realmente a esas acciones, que son siempre obra conjunta de Dios, que lleva la iniciativa, y de la persona creada, que la secunda, y en tercer lugar, premia con grandes y abundantísimas recompensas las buenas acciones que hayan sido llevadas a cabo. Es en esa espléndida remuneración de las buenas obras donde, sin contrariar a la justicia, luce con más brillo la liberalidad de Dios; la justicia de Dios está empapada de liberalidad: es máximamente liberal o generosa.

III. LA VIDA DIVINA

1. La vida en Dios

Se entiende comúnmente por "vida" la realidad de la automoción, o sea, la autosuficiencia en sus movimientos y operaciones, de que gozan los llamados "seres vivos". Precisando más, unas veces se entiende por vida la sustancia misma o el ser mismo de los seres vivientes, y esto es lo que se llama también "vida en acto primero". Otras veces, en cambio, se entiende por vida las operaciones de los vivientes, y esto es lo que se denomina "vida en acto segundo". Pues bien, la vida, en cualquiera de estas dos acepciones, y depurada de las connotaciones que pueda tener respecto a la corporeidad y al cambio, es una perfección pura que tiene que existir en Dios.

En primer lugar, la vida en acto primero. Se trata entonces, como hemos dicho, de la misma sustancia viva, que lo es, sin duda, por la eminencia o elevación de su forma sustancial, no enteramente sumergida en la materia, sino emergente y dominadora, en algún grado, de ella. Y en esa vida en acto primero también debe incluirse el ser del propio viviente, porque sin él nada puede vivir ni obrar. Pues bien, esta vida se encuentra naturalmente en Dios, y más que en otro ser alguno, porque Dios es su misma esencia y su mismo ser, y, además, su esencia está en la cima de la inmaterialidad, y es, por ello, absoluta su emergencia y su superioridad respecto de toda materia, y, por lo mismo, también su inmanencia y su autosuficiencia.

Pero, en segundo lugar, la vida en acto segundo, o sea, las operaciones de la vida, que son formalmente inmanentes, o que tienen su origen y su terminación en el propio ser vivo. Así ocurre con la nutrición, el crecimiento, y la misma reproducción, que son las operaciones propias de la vida vegetativa. Es claro que la nutrición y el crecimiento tienen su inicio y su término en el propio viviente, individualmente considerado. Y por lo que toca a la reproducción, también tiene su inicio y su primer desarrollo en el viviente individual, pero no el término de ella, que es ciertamente extraindividual, aunque no extraespecífico. Así el ser vivo, en ese primer estadio de la vida, se autoafirma, y se autoacrecienta, en su ser individual, y además se automultiplica dentro de su especie, manteniendo con ello, incluso en la operación reproductora, la inmanencia que es propia de la vida. Y esa inmanencia todavía es más patente en los otros estadios de la vida, como la sensitiva, con el conocimiento sensitivo externo e interno, y con la apetición sensible, y, sobre todo, la vida racional o intelectiva, con el conocimiento intelectual, especulativo y práctico, y con la volición libre.

Y también esta vida "en acto segundo" tiene su correspondencia en Dios, con estas dos puntualizaciones: que no hay distinción alguna en Dios entre la

vida "en acto primero" y la vida "en acto segundo", puesto que en El se identifican plenamente el ser y el obrar; y que las operaciones de la vida, que se dan formalmente en Dios, no son las correspondientes a los grados inferiores de la vida, sino las propias del grado superior de ella, a saber, el entender y el querer. Así, pues, en Dios se da la vida en el sentido más perfecto y pleno. Y esa vida es el mismo ser de Dios.

2. Naturaleza de la vida divina

Por lo dicho se ve que la Vida divina es autoposesión y autoafirmación completas, expresadas en la identidad plena del entender divino con la esencia de Dios, y del querer divino con la bondad de Dios. En efecto, al conocerse Dios plenamente a Sí mismo, según toda la infinita Inteligibilidad de su ser, Dios se posee a Sí mismo de la manera más perfecta posible, a saber, por completa identidad; e igualmente al amarse Dios a Sí mismo, según toda la infinita Bondad de su ser, Dios se afirma a Sí mismo del más perfecto modo, o sea, por absoluta identidad.

Por eso resultan adecuadas las metáforas de la luz y del fuego para hablar de la Vida de Dios. De Dios decimos, en efecto, que es Luz inmarcesible. Y es Luz, en primer lugar, porque luce o brilla de modo soberano, lo que da a entender la luminosidad e intensidad de la Verdad divina en sí misma; y, en segundo lugar, es también Luz porque ilumina a todo lo que existe o puede existir, y con ello se trata de representar los rayos y las participaciones de la Verdad divina en las inteligencias creadas (su verdad lógica), y en todos los seres creados (su verdad ontológica).

Y decimos asimismo de Dios que es Fuego inmortal. Y, como fuego, en primer lugar, arde, eternamente y sin consumirse, lo que da a entender la inagotable riqueza de la Bondad divina y el infinito ardor del Amor con el que Dios se ama a Sí mismo. Y en segundo lugar, el fuego divino quema o inflama a todo lo que toca, o a todo a lo que se extiende, queriendo expresar así la riqueza de los bienes creados, participaciones de la Bondad de Dios, y la fuerza de todos los amores de las criaturas, ya respecto de Dios, ya respecto de sí mismas, ya respecto de los demás seres de la creación, pues todos son también participaciones del Amor de Dios.

Esa luz y ese fuego son los constitutivos esenciales de la vida divina, porque esa vida es entender eterno e infinito, y amor asimismo eterno e inabarcable. Y ese entender de Dios, en cuanto identificado con la esencia divina, es la verdad esencial de Dios, que es, a su vez, principio y origen de toda otra verdad. Y el amor de Dios, en cuanto identificado con el ser divino, es la Bondad y la Biena-

venturanza esencial de Dios, también principio y origen de todo otro bien y de toda otra complacencia en el bien. Y nada más hay en la vida divina que ese eterno entender y ese eterno querer. Pero no es esto decir poco, porque no puede haber un entender más rico que ese, que se identifica con el ser y la esencia del mismo Dios, y con la infinita verdad divina; y tampoco puede haber un amor más intenso ni más extenso que ese querer divino, que se identifica con el propio ser de Dios, y con la infinita bondad divina.

Y si la nota característica de la vida, tal como nosotros la conocemos, es su inmanencia y su autosuficiencia operativa, es claro que todo eso se da en Dios de la manera más perfecta posible, y sin ninguna de las imperfecciones con las que se entremezcla en la vida de los seres creados, ya materiales, ya incluso espirituales. Porque en los seres materiales, la vida no es imperecedera, sino mortal; y en los seres espirituales, la vida ha tenido comienzo, aunque está llamada a perdurar por siempre. Y sobre todo, en los seres creados, en todos ellos, la vida no goza de una absoluta autosuficiencia, porque en ellos se distingue siempre el principio radical de su vida, o sea, la vida en acto primero, de las operaciones de la vida, es decir, de la vida en acto segundo; y por eso, para realizar las operaciones de su vida, es preciso que esos seres cambien, es decir, que pasen de la potencia al acto, y así necesitan ineludiblemente y en última instancia de la ayuda exterior. Se trata, pues, siempre de una vida menguada, deficiente, dependiente, participada en fin. Y en eso se distingue radicalmente de la vida divina, que es vida esencial.

3. De cómo las criaturas son vida en el Creador

Pregúntase TOMÁS DE AQUINO, en el artículo 4 de la cuestión 18 de la primera parte de la *Suma Teológica*, "si todas las cosas son vida en Dios", y responde: "Hemos dicho que el vivir de Dios es su mismo entender. Pero en Dios se identifican el intelecto, el acto de entender y el objeto entendido. Luego todo lo que está en Dios a título de entendido, es su mismo vivir y su propia vida. Y como todas las criaturas están en Dios como entendidas, todas ellas son vida en Dios"[11].

El razonamiento es nítido e inapelable. Todo lo que Dios conoce es vida en El. Así, pues, no algo extrínseco, ni un peso muerto dentro de El, sino vida, y vida plena y eterna, como es la vida de Dios.

Se puede también decir que las criaturas se encuentran en el Creador de otra manera, a saber, como los efectos en su causa agente, o sea, de una manera vir-

[11] Tomás de Aquino, *STh* I q18 a4.

tual; pues todos aquellas cosas a las que se extiende el divino poder están encerradas, de algún modo, en dicho poder, o sea, en el propio Dios, y por eso es acertado decir que están en El. Mas no de manera que pueda también afirmarse que son vida en Dios. Porque las cosas que se consideran encerradas en el poder divino de producirlas, se encuentran en él como en su principio originante y extrínseco; no como en su principio constitutivo e intrínseco; y así ellas mismas se muestran como algo extrínseco a Dios. Pero, para ser consideras como vida divina, tendrían que mostrarse como enteramente inmanentes y esencialmente intrínsecas a Dios.

En cambio, si a las cosas creadas no se las considera así, como extrínsecas a Dios, aunque provenientes de su poder, sino únicamente en cuanto conocidas por Dios, en sus propias ideas, desde toda la eternidad, y por ello enteramente identificadas con la esencia divina, entonces como la esencia divina se identifica a su vez con el ser divino y con el vivir de Dios, esas cosas creadas serán sin duda vida en Dios.

Y también lo serán, al menos hasta cierto punto, si en el vivir de Dios se considera, no sólo su conocer, sino también su amor. Porque una de las características del amor es la denominada "mutua inhesión", en virtud de la cual el que ama está en lo amado y lo amado está en el que ama. Consideremos ahora solamente esto segundo, y centrándolo en el amor de persona, que es donde se realiza de modo más perfecto. Cuando una persona ama verdaderamente a otra con amor personal, que es un amor de comunión y de entrega, la experiencia enseña que el amante tiene continuamente presente al amado, es decir, lo tiene íntimamente unido a sí mismo, como otro yo, como si fuera la mitad de su alma. Y lo tiene unido a sí, no sólo por el conocimiento, porque está siempre pensando en el amado, sino también por el afecto, porque se goza en su presencia, y trata de comunicarle toda clase de bienes, y, sobre todo, de unirse cada vez más a él, fundirse con él en uno sólo, si esto fuera posible.

Con razón pudo decir SANTO TOMÁS que "el amor es más unitivo que el conocimiento"[12]. Pero si esto es así, bien puede pensarse que los seres creados, a los que, sin duda, Dios ama, están unidos de algún modo a El; pero sobre todo las personas, a las que ama más, puesto que, según hemos visto, las ama por sí mismas, y quiere para ellas el mayor bien, a saber, el Bien que es El mismo, las personas, digo, están más íntimamente unidas a Dios, por el conocimiento y por el amor, y así son también, hasta cierto punto, y de una manera que no alcanzamos claramente a explicar, verdadera vida de Dios. Los seres amados por Dios, y más los más amados, son en cierto modo vida en Dios.

---

[12] Tomás de Aquino, *STh* I-II q28 a1 ad3.

VII

EL OBRAR DIVINO. ATRIBUTOS TRANSITIVOS

I. EL PODER DIVINO

1. Noción de poder divino

Estudiados en el Capítulo anterior los Atributos operativos inmanentes de Dios, o sea, su entender, su querer y su vida, es necesario pasar ahora a considerar los Atributos operativos transitivos, que se concretan en el Poder divino con sus tres manifestaciones, a saber, la creación, la conservación y el gobierno.

Pero, ante todo se impone una aclaración acerca de esa denominación de "atributos transitivos", puesto que, en sentido formal, no cabe atribuir a Dios verdaderas "acciones transitivas".

En efecto, hablando en sentido propio, la acción transitiva es la que se contrapone a la pasión y exige a ésta como su complemento necesario. Pero es claro que la pasión, que es la actualidad del paciente en tanto que tal, entraña de suyo cambio, paso de la potencia al acto, y, por consiguiente, imperfección. Ahora bien, la acción transitiva, si verdaderamente lo es, no sólo tiene que originarse en un sujeto agente, donde no es más que actividad, sino que tiene también que prolongarse en un sujeto paciente, y en dicho sujeto paciente, la acción "prolongada" o recibida, ya no es pura actividad, sino pasividad; más aún, es precisamente la misma pasión.

Esto obliga a concebir la acción transitiva como una acción esencialmente imperfecta, puesto que tiene el fin fuera de sí misma, y tiene que demorarse en alcanzarlo, a diferencia de la operación inmanente, que es acción perfecta, puesto que tiene el fin en sí misma, lo alcanza en el instante mismo de su ejecución y descansa o se demora en él. Vemos, en efecto, que la acción transitiva no permanece en el sujeto en el que se inicia, ni alcanza su fin en ese sujeto, en el instante mismo de ser ejecutada, sino que se prolonga y se trasmite, por así decirlo, al efecto que suscita, y que es exterior al propio agente, como sustentado que está en un sujeto paciente; y es en dicho sujeto paciente donde la acción

transitiva alcanza su fin, y donde, al mismo tiempo que se consuma o llega a su plenitud, se consume o se extingue.

Por ello, si no se modifica esencialmente ese concepto de acción transitiva, que ha sido elaborado, por lo demás, en estrecho contacto con la experiencia, no parece que podamos utilizarlo para entender las acciones divinas *ad extra*. ¿Cómo resolver esta dificultad?

En primer lugar, hay que señalar que el causar o producir es de suyo una perfección. Comunicar a otro la perfección que se posee es signo de superioridad, mientras que el recibir de otro alguna perfección de la que se carece es signo de inferioridad y de dependencia. En suma, es mejor dar que recibir. Pero la acción transitiva, incluso tal y como nosotros la conocemos, comporta, desde luego, un cierto dar o comunicar a otro algo que se posee. Luego entraña de suyo algo de perfección que, depurada de posibles imperfecciones concomitantes, podemos aprovechar para pensar en el poder divino. Veamos entonces de qué imperfecciones habría de ser depurada.

De un modo sumario, hay que decir que tales imperfecciones se reducen al hecho del cambio, o tienen al menos su origen en él. Se trata, pues, de un cierto pasar de la potencia al acto que afecta a la acción transitiva, tanto en el agente como en el paciente. En el agente creado, la acción transitiva exige un cierto paso de la potencia al acto, porque en ningún caso dicho agente es su propia acción, o acción por esencia, sino que es necesariamente un sujeto apto para obrar, que tiene que pasar, por ello, del poder obrar al obrar mismo, y cuyo obrar es siempre, por necesidad, un accidente sobrevenido. Y todo esto, naturalmente, debe ser excluido del Agente supremo, que es Dios.

E igualmente por lo que mira al sujeto paciente, que es el receptor de la acción transitiva. Se trata siempre de un sujeto real o previamente existente, que quedará afectado de algún modo por la acción del agente, pero que, por su existencia previa, no puede decirse que dependa enteramente del agente; por el contrario, se enfrenta a él e impone ciertas condiciones a la recepción de la acción externa. Por otro lado, al recibir el sujeto paciente el influjo del agente, ese influjo recibido, o sea, la presencia de la acción del agente en el paciente, es precisamente la pasión, que es un cambio, y, por lo mismo, un pasar de la potencia al acto. Y esto ocurre, tanto si el agente produce una transformación sustancial en el paciente, como si produce sólo una mutación accidental; por consiguiente, tanto si el cambio producido es instantáneo, como si es sucesivo. Y todo esto también debe ser excluido de la Acción divina, que no puede, en modo alguno, encontrarse en el paciente, e identificarse con el cambio producido en él.

En consecuencia, para atribuir a Dios la acción productiva, hemos de depurarla de todas esas imperfecciones. Y así, si se considera en el agente, no podrá tratarse de un accidente sobrevenido, sino de la misma sustancia del agente; y

tampoco se podrá considerar como emanada de una potencia activa, que sería previa a la acción y realmente distinta de ella, sino que el principio de esa acción será la propia esencia del agente, y no se distinguirá realmente de la acción, sino que se identificará con ella. O sea, que en el Agente supremo, lo mismo será la esencia, y la potencia activa y la propia acción. Además, tampoco podrá darse distinción alguna entre el obrar y el ser.

Y más drástica habrá de ser todavía la purificación que se haga de la acción transitiva, para poder aplicarla a Dios, si se la considera en el paciente. Porque, en primer lugar, no puede suponerse la existencia previa de paciente alguno respecto de la acción divina. Esta acción, como veremos luego, se manifiesta antes que nada en la creación. Pero la creación no puede suponer paciente alguno previo, ya que consiste en la "emanación de todo el ser a partir de la nada absoluta por virtud de la causa primera". Luego nada de sujeto pasivo de la creación. Todo lo que es creado, lo es en su totalidad; o sea, el efecto de la creación nada contiene aparte de lo que la acción creadora pone en él.

Y por eso, tampoco puede suponerse que la misma acción divina, que ya hemos dicho que se identifica con la esencia y con el ser de Dios, se prolongue en la criatura, en el sentido de que se encuentre en ella, a la manera como el influjo de una causa eficiente creada se encuentra en el sujeto paciente que lo recibe. Eso no es posible, porque ni siquiera el sujeto paciente más radical, que es la materia primera, puede preceder a la acción creadora. Por eso, tras la acción divina, el efecto suscitado fuera de Dios es una novedad absoluta; no una parte desprendida del ser divino, ni una especie de continuidad mundanizada o creaturizada de la misma acción de Dios. Indudablemente que todo lo que hay de real y de positivo en el efecto creado, a Dios se debe, pero sólo porque El es su causa primera extrínseca, no porque forme parte del efecto en cuestión o lo constituya de algún modo.

Pero ¿qué queda entonces en la acción divina, si la expurgamos de todas las imperfecciones señaladas? Pues queda la difusión o comunicación de la propia perfección, que constituye la esencia misma del obrar[1]. Y esto es indudable que podemos y debemos atribuirlo a Dios, pues nos consta, por lo dicho más atrás, que El es Causa primera incausada de todo el universo, y por ello, dado que el universo existe, no sólo es necesario suponer la existencia de Dios, sino también la inclusión en El de la actividad eficiente o productiva.

Por otro lado, ya hemos visto, al hablar de los atributos operativos inmanentes de Dios, primero, que "la ciencia divina, junto con el divino querer", es

---

[1] Tomás de Aquino escribe: "Es propio de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo en cuanto sea posible. Y por eso cualquier agente obra en tanto que está en acto. Y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en la medida en que sea posible"; *De Pot* q2 a1.

la verdadera y más radical causa de todas las cosas, y segundo, lo que es igual, que "el amor de Dios, unido a la ciencia divina" es la más radical y verdadera causa de dichas cosas. De suerte, que la acción divina productiva de todos los seres y acciones y movimientos del universo no es distinta del entender divino y del divino querer, que son las operaciones inmanentes que habíamos señalado y estudiado anteriormente en Dios.

Y hay que decir más, hay que decir que esa identidad en Dios de la acción productiva y las acciones inmanentes de entender y querer, no es sólo "material", sino también "formal". O dicho de otro modo: esa identificación no se debe sólo a que, dada la absoluta simplicidad divina, todos los atributos divinos se identifican realmente en Dios, y sólo se distinguen según nuestro modo de concebir, sino que, en el caso presente, la identificación no es sólo real, sino también, y precisamente, según nuestro modo de concebir. Así, usando de una fórmula técnica, diremos que la acción productiva divina es "formalmente inmanente, y sólo virtualmente transitiva". Detengámonos brevemente en esta fórmula.

Dice, en primer lugar, dicha fórmula que la acción productiva de Dios es "formalmente inmanente". De esta suerte si, como es evidente, se contraponen, según nuestro modo de concebir, la acción inmanente y la acción transitiva, no podemos concebir la acción divina como acción transitiva, sino precisamente como acción inmanente. Ya sabemos que en Dios habrían de coincidir e identificarse todo tipo de acciones que a El pudieran atribuirse, pues Dios es absolutamente simple; pero no se trata sólo de eso, sino de que, dada la imperfección inherente a nuestro concepto de acción transitiva, no podemos, como tal acción transitiva, atribuirla formalmente a Dios; como tampoco podemos atribuir formalmente a Dios el movimiento o el cambio. Por ello, si atribuimos a Dios alguna acción, habremos de concebirla precisamente como acción inmanente, ya que esta acción es la única que, por no entrañar en su concepto imperfección alguna, podemos ciertamente, tomándola de las criaturas, aplicarla al Creador.

Pero la fórmula añade una segunda parte, y es esta: "la acción productiva divina es virtualmente transitiva". Pues bien, esa palabra "virtualmente" puede tomarse aquí en dos sentidos: el primero, que es común a otros casos parecidos, consiste en permitir que pueda atribuirse a Dios algo que Dios no es, pero que lo produce; así, no se puede decir de Dios que es cuerpo, pero sí que es causa de todos los cuerpos, ni que es movimiento, pero sí que es causa de todos los movimientos, etc.; y del mismo modo no se puede decir que Dios consiste en acción transitiva alguna, pero sí que es causa de todas las acciones transitivas que se llevan a cabo en el mundo. Y el segundo sentido en que puede tomarse la palabra "virtualmente" es propio de este caso, y consiste en hacer posible la atribución a Dios de todo lo que hay de perfecto y de positivo en la acción tran-

sitiva, incluso tal y como nosotros la concebimos, o sea, a pesar de las imperfecciones que comporta.

Al decir, pues, que la acción divina *ad extra* es formalmente inmanente y virtualmente transitiva, decimos, ante todo, que dicha acción es, propiamente hablando, una acción inmanente, como el entender divino, o como el querer de Dios, o como su vida; más aún, queremos decir que es el mismo entender divino, unido al divino querer, o que es la vida divina, que no se distingue, como hemos visto, del entender y del querer de Dios. Pero añadimos que todo lo que hay de perfección en las acciones transitivas de las cosas creadas se da también en Dios, y no sólo como las perfecciones de los efectos se dan en la causa que los produce, que esto vale para todas las perfecciones mixtas, sino de una manera más propia y radical, como expresión del carácter difusivo y comunicativo de la bondad divina y de la dilección de Dios, carácter difusivo del que ya antes hemos hablado.

De aquí se sigue que lo único que añade la acción productiva en Dios al querer y al entender divinos es una cierta razón de principio ejecutor respecto de los efectos exteriores, resultantes de la acción divina. Y dicha razón de principio ejecutor (ejecutor de los designios de la sabiduría divina y de los mandatos del divino querer) es cierta relación de razón que nosotros concebimos en Dios y se la atribuimos; relación de razón ciertamente fundada en la realidad, pero no en la realidad misma de Dios, como si Dios se relacionara realmente con los efectos que produce, sino en la realidad de una relación inversa, relación real de dependencia de los efectos de Dios respecto de Dios como causa de ellos.

SANTO TOMAS, que trata de la acción productiva de Dios bajo el nombre de potencia activa divina, escribe lo siguiente: "la potencia activa no se atribuye a Dios como algo realmente distinto de su ciencia y de su voluntad, sino sólo como algo conceptualmente distinto, a saber, en cuanto comporta cierta razón de principio ejecutor de lo que la voluntad divina manda y la ciencia divina dirige, todo lo cual compete a Dios del mismo modo"[2]. Y en otro sitio: "En Dios es lo mismo la potencia activa y la esencia y la voluntad y el intelecto y la sabiduría y la justicia (...); pero la potencia se concibe en Dios como lo que ejecuta, la voluntad como lo que manda, y el intelecto o la sabiduría como lo que dirige"[3].

Por lo demás, el poder de Dios que, como acabamos de ver, se identifica con la esencia divina y también con el mismo ser de Dios, tiene que ser, por ello, necesariamente eterno e inmutable; y de esta suerte, ni la temporalidad del mundo, o sea, su comienzo, su transcurso y su posible terminación, afecta a la eternidad de la acción divina, ni tampoco las mutaciones o vicisitudes de las

---

[2] Tomás de Aquino, *STh* I q25 a1 ad4.

[3] Tomás de Aquino, *STh* I q25 a5 ad1.

cosas del mundo afectan a la inmutabilidad de la divina acción. Y todo ello porque la acción productiva de Dios no se mezcla con las cosas producidas por El, ni forma parte de ellas, sino que, permaneciendo íntegra en la intimidad del supremo Agente, como idéntica que es con su ser, con su entender, con su querer y con su vivir, suscita, sin embargo, nuevos seres, y nuevas acciones y movimientos, fuera de Dios, que dependen enteramente de El; y así tales efectos sólo existen porque Dios quiere, cuando Dios quiere, como Dios quiere, y por el tiempo que Dios quiere, y esto desde la eternidad y la inmutabilidad de su querer.

2. La intensidad y la extensión del poder divino

Tras analizar el poder divino en sí mismo, conviene considerar ahora su intensidad y su extensión. Pues bien, en cuanto a su intensidad, hay que decir que el poder de Dios es infinito, mientras que, por lo que hace a su extensión, hay que afirmar que es omnímodo, o sea, que se extiende a todo lo que en sí mismo puede ser hecho.

Es manifiesto, en primer lugar, que el poder divino es infinito en su intensidad, o sea, que no tiene límite alguno en cuanto a su eficacia. Lo que puede mostrarse, ya por una razón común, ya por una razón propia.

Por una razón común es claro que el poder de Dios tiene que ser infinito en su intensidad, puesto que todos los atributos divinos lo son, y también lo es el ser divino y la esencia de Dios. Si Dios nos apareció más atrás como el Ser máximo en toda perfección, y el poder es una perfección que no puede faltar en Dios, es claro que el poder divino tiene que ser máximo, o sea, infinito en su intensidad o, lo que es lo mismo, en su eficacia productiva. Y nótese que, para llegar a esa conclusión, no es necesario que exista, de hecho, algún efecto realmente infinito o máximo, que, al atribuirlo a Dios, nos obligue a pensar que su poder es máximo o infinito. Porque el poder de Dios, como hemos visto, se identifica con la divina sabiduría y con el divino querer, lo que quiere decir, entre otras cosas, que Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino como un agente inteligente y libre. Pero siendo esto así, la grandeza del poder de Dios no puede simplemente medirse por la grandeza de los efectos producidos, que ciertamente no agotan nunca el poder de Dios. Al poder divino no lo reputamos infinito por lo que de hecho ha producido, sino por su eficacia o fuerza productora, que sería la misma aunque nunca produjese nada. Sencillamente porque el divino poder se identifica con la esencia de Dios, que es infinita.

Pero podemos señalar también una razón propia, sacada de la naturaleza de todo agente en cuanto tal, y es ésta. Así como es propio de la naturaleza de todo

acto el que se comunique a sí mismo en cuanto es posible, así también es propio de la naturaleza de todo agente el que obre, es decir, el que difunda su propia perfección, en la medida en que está en acto, y en cuanto ello sea posible. Pero Dios está en acto de la manera más plena posible, ya que es el Acto puro, sin mezcla ninguna de potencialidad. Y es Acto puro precisamente porque es el Ser puro, que de ninguna manera se halla restringido por la esencia a la que se une, puesto que su esencia no es distinta de su ser, o sea, porque es el Ser por Esencia. Por consiguiente, es propio del Agente supremo, que es Dios, el máximo poder difusivo o comunicativo, el máximo poder de obrar; lo que equivale a afirmar que dicho poder es infinito en intensidad o eficacia productiva.

Esto supuesto, ha de añadirse, además, que la comunicación o difusión efectivas de la propia actualidad del agente ha de hacerse en tanto que ella sea posible. Pero una difusión *ad extra* del Agente supremo no puede ser infinita sin más, y ello no por falta de eficacia productiva, sino porque todo lo que no es Dios tiene que ser necesariamente finito o limitado, como luego veremos. Por otro lado, es propio de todo agente que obra de modo inteligente y libre que sus efectos sean ciertos y determinados, con peso, número y medida, lo que es contrario a una producción indeterminada, sin regla ni medida. De lo que se sigue que la comunicación *ad extra* del Agente supremo constituye siempre una participación por semejanza de dicho Agente, con límites determinados y fijos, y según el orden de la divina sabiduría, y no un desparramarse indefinido y caótico.

Pero la conclusión sería diferente si esa difusión o comunicación del supremo Agente no fuera *ad extra*, sino *ad intra*, y no se tratara, además, de una participación por semejanza de dicho Agente, sino de una comunicación plena de la divina esencia o naturaleza. Si esto fuera posible, la difusión *ad intra* no tendría como término un Dios creado, distinto del Dios creador, lo que es ciertamente imposible, sino una réplica sustancial del mismo Dios, pero idéntica con El, de suerte que no quedase rota en modo alguno la absoluta unidad y simplicidad y unicidad del Ser divino. Pero aquí la mente humana se pierde y tiene que detenerse. Con las solas luces de nuestra razón no es posible avanzar por esas vías.

Pero veamos ahora hasta donde se extiende ese poder de Dios, entendido del modo como acaba de ser descrito. Ese poder, por respecto a su extensión, se denomina, con toda razón, Omnipotencia, sencillamente porque se extiende o alcanza a todo lo que en sí mismo es posible. Detengámonos a explicar esto.

La omnipotencia divina puede ser malentendida, tanto por carta de más, como por carta de menos. Por carta de más lo sería si se supusiera que se extiende absolutamente a todo, también a los absurdos, a las aberraciones morales, a las contradicciones puras y simples. Y por carta de menos lo sería si se la recortase de alguna manera, diciendo que Dios tiene que hacer el mejor de los mundos

posibles, o que tiene que hacer todo lo que es posible, o que no puede crear nada real distinto de sí mismo, o que no puede comunicar a otros su poder de obrar, o que no puede crear seres libres, etc.

La verdadera concepción de la omnipotencia divina excluye esos errores extremos y se establece en el punto medio. Comencemos, por decir, que no es lo mismo la omnipotencia que la infinita potencia, porque, como ya hemos visto, esa infinitud de la potencia activa de Dios se refiere a su intensidad o a su eficacia productiva, que mira más a lo que es propio del agente divino; en cambio, la omnipotencia se refiere a la extensión de dicha potencia, y mira, por ello, a los objetos sobre los que se ejerce el poder divino. Pues bien, el poder de producir algo se refiere, en general, a los objetos posibles, pues se hace lo que puede ser hecho, o lo que es posible hacer.

Mas lo posible tiene dos sentidos: uno relativo, y otro absoluto. Lo posible relativo es lo que se refiere a un determinado poder, y así puede ocurrir que algo sea posible para un agente y no sea posible para otro. En cambio, lo posible absoluto es lo posible sin más, lo intrínsecamente posible, aunque no lo sea respecto de un determinado poder.

Pues bien, es claro que la primera noción de posible no nos sirve para caracterizar a la omnipotencia divina, porque no sería una buena definición de ella decir que se extiende a todo lo que es posible para los demás poderes, dado que la omnipotencia se extiende a más objetos que a los que se extienden todos los otros poderes juntos; ni tampoco sería buena definición decir que el poder divino se extiende a todo lo que es posible para Dios, o sea, que Dios puede todo lo que puede, pues esto es una pura tautología. Por eso es preciso echar mano de la segunda noción de posible y decir que Dios puede todo lo que es intrínsecamente posible, o que la omnipotencia divina se extiende a todo lo que es posible de suyo, o de modo absoluto.

Pero no basta con esto, pues todavía queda por determinar en qué consiste esa posibilidad absoluta. Y para contestar a ello, teniendo precisamente en cuenta el poder más absoluto, que es el de Dios, debemos razonar así. El poder de cada agente se funda en el acto por el que obra, y por eso un agente es tanto más agente cuanto más en acto está o cuanto mayor actualidad posee. Pero el Agente divino posee la mayor actualidad, puesto que es Acto puro. Y esa mayor actualidad es precisamente la actualidad del ser, ya que el ser es el acto de todos los actos; de suerte que decir que Dios es Acto puro es lo mismo que decir que es Ser puro o por esencia. En consecuencia, el fundamento del poder de Dios, o sea, el acto por el cual obra, no es otro que el mismo ser divino, que es, como sabemos, infinito. De aquí que el divino poder no esté restringido a ningún sector o categoría de seres, sino que se extiende a todo lo que de algún modo es ser o se contiene en el ser.

Mas lo único que se opone radicalmente al ser es el no ser, o la negación absoluta del ser. En consecuencia, eso es lo absolutamente imposible, y que escapa, como tal, a la omnipotencia divina: lo que es contradictorio en sí mismo, o sea, lo que entraña en sí y simultáneamente el ser y el no ser. Y el que Dios no pueda hacer lo que es de ese modo imposible, no se debe, claro está, a falta de poder en Dios, sino a su objetiva imposibilidad, a que de suyo no es hacedero ni posible. Y por ello, concluye SANTO TOMÁS, "mejor se debe decir que esos objetos no pueden ser hechos, que decir que Dios no puede hacerlos"[4].

Decimos, pues, que la omnipotencia divina consiste en que Dios puede hacer, según el orden de su sabiduría y el beneplácito de su voluntad, todo lo que en sí mismo puede ser hecho, o sea, todo lo que no implica una clara contradicción. Por consiguiente es falso que Dios, en su obrar, pueda saltarse a la torera las fronteras de la contradicción; por ejemplo, que pueda hacer un mundo infinito, o que pueda hacer que lo que es, al mismo tiempo que es, no sea, o que pueda hacer que lo que ya ha sido, no haya sido, o que pueda pecar, o que pueda hacer que un pecado sea en sí mismo algo bueno, etc. Y también es falso decir que Dios no puede hacer otras cosas distintas que las que ha hecho, o que no puede hacer un mundo mejor que el que ha hecho, o que no puede crear de la nada seres distintos de El, o que no puede crear verdaderos agentes, o agentes que sean verdaderamente libres, etc. etc. Mas adelante, volveremos sobre algunos de estos puntos.

3. Las manifestaciones del poder divino

Según se apuntó más atrás, tres son las manifestaciones del Poder divino que nos es dado conocer con las solas luces de nuestra razón: la creación, la conservación y el gobierno. La creación se refiere directamente a las sustancias finitas, tanto materiales como espirituales, ya que, como veremos luego, los accidentes todos, y las mismas partes constitutivas de las sustancias (como la materia y la forma, o la esencia y el ser) no se pueden decir simplemente creados, sino, más bien, concreados. La conservación se refiere también directamente a las sustancias finitas, por todo el tiempo que duran o se mantienen en la existencia, y se extiende asimismo, pero ya de modo indirecto, a los accidentes y a las partes constitutivas de las sustancias, pues todo ello también dura, bien que con las sustancias y en las sustancias. Finalmente, el gobierno divino se refiere directamente a las acciones y movimientos de las sustancias creadas y conservadas, y sólo indirectamente a las susodichas sustancias.

---

[4] Tomás de Aquino, *STh* I q25 a3.

Se trata, pues, de tres efectos de la acción divina *ad extra*, pues la acción divina misma no admite pluralidad alguna: es un solo y simple acto, identificado, como ya hemos dicho, con el entender divino, con el querer divino, y con el mismo ser de Dios. Pero de ese único acto resultan claramente estos tres efectos, que no podemos menos de distinguir: la creación o el surgimiento de nuevos seres a partir de la nada; la conservación o el mantenimiento en la existencia de esos seres ya existentes, que, dejados a sí mismos, volverían a la nada de donde salieron, y, por último, el gobierno o la dirección de todo el dinamismo de los seres creados, que, sin el concurso de Dios, no podría realizarse ni orientarse a su fin.

De esta suerte, la consideración que aquí haremos de esas tres manifestaciones del poder divino, es una consideración pasiva, no activa. Lo que habremos de aclarar aquí, por tanto, es en qué consiste la creación pasivamente considerada, no cuál sea la esencia del acto creador; e igualmente en qué consiste la conservación pasiva y la dirección y el gobierno pasivos, no cuál sea le naturaleza del acto divino conservador y del acto divino gobernador y director. Porque es evidente que el acto divino es siempre el mismo, único y simple, como se ha dicho; y lo que son distintos son los efectos resultantes de dicho acto.

Y con estas aclaraciones, comencemos ya con el examen detenido de cada uno de esos efectos, o de esas manifestaciones del poder divino.

III. LA CREACIÓN

1. La noción de creación

Por "creación" podemos entender, tanto la acción misma de crear, que es algo divino, o mejor, que es Dios mismo, y esta es la creación activamente considerada, como el resultado de dicha acción, el efecto de ella, que es la creación pasivamente considerada. Pero ya hemos dicho que sólo esta última es la que aquí interesa. Tratemos ahora, antes de ningún otro asunto, de esclarecer su noción.

Para ello podemos partir de la definición propuesta por SANTO TOMÁS, y que dice así: "la emanación de todo el ser, por virtud de la causa universal, que es Dios"[5]. Se trata, en primer término, de una "emanación" o producción, o si se quiere, de una resultancia de algo a partir de algo, y lo que resulta o procede en

---

[5] Tomás de Aquino, *STh* I q45 a1.

este caso es "todo el ser". Para percatarse bien de lo que esta última expresión significa, conviene tener presente que hay muchas emanaciones o producciones cuyos resultados son "efectos particulares": este caballo, este clavel, esta casa. Y en el caso de todas estas emanaciones, a lo que efectivamente resulta de ellas precede siempre otro término, otro algo, que no es ninguno de esos efectos particulares, o sea, no es este caballo, ni este clavel, ni esta casa; dicho de otra manera, a la emanación o comienzo de cada cosa particular precede el no ser de esa cosa, pues, si no fuera así, no podría decirse que algo nuevo ha emanado o ha comenzado. Sin embargo, el no ser de esa cosa particular no es el no ser absoluto, sino algún otro ser particular, otra cosa distinta de la que ahora comienza. Eso es lo que ocurre en las emanaciones particulares, pero, tratándose de la creación, no puede ser el mismo caso, porque lo que en ella resulta es "todo el ser", y todo el ser agota el ser, no queda ningún ser fuera de él. Por tanto, lo que precede a esta emanación tiene que ser la nada, el puro no ser.

Mas la definición añade que esa procedencia de todo el ser a partir de la nada se lleva a cabo "en virtud de la causa universal, que es Dios". El adagio común según el cual "de la nada, nada se hace", es verdadero respecto a las producciones particulares, pero no respecto a la producción primera y absolutamente universal, que es la creación. Esta, como acabamos de ver, ha de hacerse a partir precisamente de la nada. Pero no, como es claro, por sí sola, como un surgimiento espontáneo, sin una causa eficiente o productora. Si ninguna de las emanaciones particulares se hace, como la experiencia enseña y la razón ratifica, sin causa que la efectúe, ¿cómo vamos a poder admitir que la emanación primera y universal, la emanación de todo el ser, se produzca sin causa? Sería un absurdo; hay que admitir necesariamente una causa proporcionada, y esa causa no puede ser otra que "la causa universal", es decir, Dios.

Supuesta la noción de creación aquí expuesta, vamos a continuar con el estudio de la misma, y, para hacerlo de manera completa, nos iremos preguntando por todas sus causas: la eficiente, la material, la formal, la ejemplar y la final.

2. La causa eficiente de la creación

En consonancia con la doctrina expuesta en el Capítulo I de esta obra acerca de la causa propia, es claro que tiene que haber una correspondencia y adecuación entre los efectos de que se parte y la causa a la que esos efectos se atribuyen. Por ello, respecto de la creación pasivamente considerada, es decir, de la emanación de todo el ser a partir de la nada absoluta, hemos de convenir en que sólo a una causa puede ser atribuida, a saber, a Dios. En efecto, tratándose del efecto primero (no hay ningún efecto, ni puede haberlo, que sea anterior a la

creación) y absolutamente universal (nada puede quedar fuera de todo el ser), la causa a la que tal efecto se atribuye tiene que ser también la causa absolutamente primera y completamente universal, es decir, Dios.

Pero en esta cuestión de la causa eficiente de la creación todavía pueden plantearse dos discusiones: una sobre la posibilidad de la creación por parte de Dios, y otra sobre la necesidad de la creación misma. Veámoslas por separado.

La discusión sobre la posibilidad de la creación se extiende a varios frentes. En primer lugar, se supone que la creación misma entraña un absurdo, puesto que, dada la irreductible oposición entre el ser y el no ser, no puede aceptarse que lo que no es llegue a ser (esto sería la creación), ni tampoco que lo que es llegue a no ser (esto sería la aniquilación). En segundo lugar, se arguye que es imposible, absolutamente hablando, rebasar una distancia infinita; y tal distancia es precisamente la que se da entre el no ser y el ser. En tercer lugar, se razona diciendo que todo hacerse es un cambio o mutación; pero la creación es un cierto hacerse (hacerse de la nada el ser); luego también la creación es una mutación. Mas toda mutación entraña un sujeto, puesto que el cambio es el acto de un existente que está en potencia; luego también la creación presupone la existencia un sujeto pasivo de ella; luego no es el paso del no ser absoluto al ser sin más; luego la creación en sentido propio es imposible. Como se ve, se trata de dificultades nacidas del mismo concepto de creación.

Pero otras dificultades, u otro frente de discusión, se refieren a la misma omnipotencia divina. Dios no puede crear, se dice, porque no habiendo, en principio, nada fuera de El, lo creado o habría de ser una parte desprendida del propio ser divino, o habría de ser una evolución o una nueva manera de presentarse el único ser de Dios, pero sin salir de El; y lo primero iría en contra de la absoluta simplicidad de Dios, que no tiene ni puede tener partes, y lo segundo, es la tesis del panteísmo, que también niega la creación. O también se puede argüir que como Dios es un Agente infinito, si crea, habría de crear algo congruente con El, o sea, algo infinito, un mundo infinito; pero es contradictorio que algo creado sea infinito.

Mas éstas y cualesquiera otras dificultades contra la posibilidad de la creación, se estrellan, en primer lugar, contra el hecho mismo de su realidad. Si la creación, pasivamente considerada, fuera absolutamente imposible, no existiría en modo alguno. Pero el hecho es que existe. Existe el mundo creado y existimos nosotros mismos dentro de él. Y ni el mundo ni nosotros hemos existido siempre, ni hemos podido comenzar a ser por nosotros mismos, sino que debemos el ser, al menos en último término, a una causa primera y universal, a la que llamamos Dios. Y esto, precisamente, es lo que nos ha llevado, en el Capítulo II de esta obra, a las distintas demostraciones de la existencia de Dios.

Por lo demás, es fácil responder a todas y cada una de las objeciones presentadas. Primera. Es absurdo ciertamente que el ser no sea o que el no ser sea;

pero no es absurdo que lo que primero no es luego sea, si una causa suficientemente poderosa le otorga el ser que antes no tenía, y en eso precisamente estamos. Segunda. La distancia del no ser al ser no es espacial ni cuantitativa, sino cualitativa; por ello, aunque ciertamente es infinita, en el sentido de que exige una eficacia infinita, Dios puede salvar esa distancia, porque su poder es infinito en intensidad, como ya vimos. Tercera. La creación, activamente considerada, es el mismo poder de Dios, que se identifica con su ser, y por ello no es cambio alguno; y la creación, pasivamente considerada, tampoco es ningún cambio o ningún hacerse, sino un mero "pasar" del no ser absoluto al ser sin más; y como el no ser absoluto, o el término del que aquí se parte, no es en absoluto algo real, ese mismo "pasar" desde el no ser al ser tampoco es nada real, sino un puro objeto de nuestro pensar, un ente de razón que hemos de fingir para poder entender la absoluta novedad que la creación comporta. Propiamente hablando no hay ningún tránsito, sino sólo un puro comienzo, aunque lo pensemos como un tránsito. Y por eso no hay ningún sujeto pasivo de la creación, ni en los seres creados añade la creación otra cosa que una relación real de dependencia al Creador.

Las otras dos objeciones, que miran más al poder creador que a la creación misma, también tienen fácil respuesta. Primera. Dios es ciertamente Creador, no un Demiurgo que plasmara el orden, la belleza y la variedad de las cosas del mundo sobre una materia preexistente, ajena a El. Por ello, al decir que "saca" el mundo de la nada, se quiere excluir que lo saque de Sí mismo, o que el mundo se reduzca a una pura evolución o manifestación del mismo Dios. Sacarlo de la nada significa que Dios, según los planes de su eterna sabiduría, y con la fuerza de su infinito querer y su absoluto poder, pone en la existencia un mundo, realmente distinto de Sí mismo, aunque proveniente de El, como una "participación por semejanza" de las perfecciones divinas; pero sobre esto volveremos después para aclararlo mejor. Segunda. Si Dios obrara *ad extra* por necesidad de su naturaleza, un mundo infinito habría de ser, desde luego, la consecuencia necesaria de la acción creadora de Dios; pero ya hemos dicho que, en sus obras *ad extra*, Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino como Agente inteligente y libre, y por ello el mundo creado por El es tan finito como El ha querido que lo sea, y esto no desdice de su infinito poder, sino que hace resplandecer su omnímoda libertad.

Y consideremos ahora la necesidad de la creación. El sentido de esta nueva discusión es el siguiente: ¿es necesaria la creación para que exista el mundo, este mundo o cualquier otro? O también: ¿no puede ser que el mundo exista desde la eternidad, y sin intervención alguna del acto creador de Dios? Pero no se trata aquí de discutir la necesidad absoluta de que el mundo exista, bien porque él mismo sea necesario por sí, bien porque Dios no haya podido por menos de crearlo. No. La necesidad del mundo es hipotética. El mundo existe de he-

cho, pero bien podría no haber existido, o dejar en absoluto de existir. Dios es el único Ser absolutamente necesario, necesario en Sí mismo, y necesario para todo lo demás; por consiguiente, necesario también para que exista el mundo. Teniendo firmemente asentado esto, y que Dios no necesita para nada del mundo, lo que nos preguntamos es si el mundo necesita de Dios y de su acción creadora.

Y la respuesta ha de ser resueltamente afirmativa. El mundo no puede existir sin Dios, porque el mundo todo es contingente, no tiene en sí mismo la razón de su ser, sino que su ser queda fuera de su esencia, es realmente distinto de su esencia, y necesita por tanto recibir el ser, ser implantado en el ser por la acción creadora de Dios. Y no es obstáculo, para la fuerza probatoria de este argumento, el suponer que el mundo haya existido siempre. Sabemos que no es así, que no ha existido siempre, mas, aunque existiera desde toda la eternidad, desde toda la eternidad necesitaría de la acción creadora de Dios. Porque la suya es una insuficiencia radical, desde el mismo inicio; no una insuficiencia que hubiera surgido después, con el desgaste de su marcha a lo largo de los siglos. Esa insuficiencia estriba en que no tiene el ser por sí mismo; no lo tiene de suyo o por esencia, ni tampoco se lo ha podido dar a sí mismo. No lo tiene de suyo, porque si lo tuviera, sería su propio ser, y entonces no estaría limitado en modo alguno, sería el ser infinito sin más, es decir, sería Dios. Y tampoco se lo ha podido dar a sí mismo, pues para ello sería necesario que hubiera existido antes de existir, lo que es un absurdo. En resumidas cuentas: si el mundo no es Dios, y es claro que no lo es, porque arrastra en sí mismo muchas imperfecciones y limitaciones, tiene que ser causado por Dios, y no de cualquier manera sino precisamente por creación, o sea, por "la emanación de todo el ser, a partir de la nada, en virtud de la causa primera y universal, que es Dios".

En esto estriba la necesidad de la creación, en que, si el mundo existe (y sólo si existe), es necesario que Dios lo haya creado, es decir, que lo haya sacado de la nada, por la fuerza incontrastable de su poder, guiado por su perfectísimo saber, y movido por su libérrimo querer. Se trata, pues, de una necesidad hipotética, no absoluta. Porque el mundo sólo existe si Dios quiere y porque Dios quiere y según el tiempo y el modo que Dios haya querido.

Demostrado así que Dios es la causa eficiente de la creación, y que lo es como causa primera y universal de todo lo que existe aparte de El, se puede todavía preguntar si es también, o no, la causa única de la creación, es decir, si Dios ha podido o puede compartir con alguna causa creada la tarea de crear algunas otras y determinadas cosas; no ciertamente todas, puesto que es claro que eso es imposible, ya que la cuestión se refiere a una causa que ella misma sea creada.

En este punto, como en los demás que tocan a la Omnipotencia divina, la solución hay que buscarla en lo dicho más atrás, a saber, que Dios puede hacer

todo lo que en sí mismo es posible, y que lo en sí mismo posible es simplemente lo no contradictorio. Ahora bien, ¿es contradictorio que una causa creada pueda crear? Esta es la cuestión que debe resolverse.

Y la respuesta entraña dos instancias, la primera referida a la posibilidad de que una criatura sea causa principal de la creación, y la segunda concerniente a la posibilidad de que alguna criatura sea, al menos, causa instrumental de la creación. Y a las dos instancias hay que contestar negativamente.

No es posible, en efecto, que un agente creado lleve a cabo, como agente principal, ninguna acción creadora, porque todo agente creado, por necesidad intrínseca, es un ente finito, y repugna que un ente tal lleve a cabo, por su propia virtud, una acción de eficacia infinita. Eso supondría ser finito e infinito al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, es decir, una contradicción en los mismos términos. Y ya vimos que la acción creadora requiere una eficacia infinita porque entraña el paso del absoluto no ser al ser sin más. En efecto, para hacer pasar a algo, en una mutación cualquiera, de un término *a quo* a un término *ad quem*, hace falta tanta más eficacia causal cuanto más alejados estén entre sí dichos términos, o sea, cuanto más desemejantes y opuestos sean; pero nada puede haber más desemejante ni más opuesto que el no ser respecto del ser, su desemejanza y oposición es absoluta, completa, total, o lo que es lo mismo, infinita. Luego ese salto o tránsito del no ser absoluto al ser sin más, sin materia, o sin sujeto pasivo alguno previo, sobre que actuar, requiere por necesidad una eficacia infinita. Una eficacia que es propia y exclusiva del Ser infinito.

Pero igualmente hay que decir que ningún agente creado puede intervenir, ni siquiera como causa instrumental, en el acto creador. Pues ¿de qué modo podría, una causa creada, ayudar a la Causa primera, en su acción creadora? Nada podría aportar ciertamente a la misma acción creadora, que es eterna, y por consiguiente anterior a cualquier ser creado; ni tampoco podría aportar nada (y esta es la ayuda que suelen prestar las causas instrumentales a la acción de la causa principal), disponiendo o preparando a la materia, o al sujeto paciente, porque, ya se ha dicho, que en la creación no hay sujeto pasivo alguno, que pueda presuponerse a la acción creadora. Luego en nada ayudaría a la creación el agente creado, fuera el que fuese. Luego no podría ser llamado causa instrumental, ni con el más remoto fundamento.

3. La creación no tiene causa material

Si después de tratar de la causa eficiente de la creación, queremos ahora pasar al estudio de su causa material, no podríamos decir de ella otra cosa sino que esa causa material es la nada, la pura y simple nada. Pero esto equivale a decir

que la creación no tiene causa material alguna; porque sería absurdo decir que la nada absoluta es una especie de "preámbulo" del ser, o a modo de un recinto oscuro y misterioso del que se saca o se extrae el ser, todo ser creado. La frase de HEIDEGGER de que "todo ente, en cuanto ente, se hace de la nada" (*omne ens, qua ens, ex nihilo fit*) puede tener un sentido aceptable si por "ente en cuanto ente" se entiende, sin más, el ente finito, y se agrega que ese "hacerse" es precisamente la creación, que, en cuanto acción creadora, sólo a Dios puede ser atribuida. Pero de ninguna manera se puede aceptar si por "ente" se entiende todo lo que existe, incluyendo en ello a Dios, y además se entiende la "nada", no como la completa y absoluta negación de ser, sino como un momento "dialéctico" del propio ser, tan necesario como el ser mismo, ya que el ser, en su historia o en su despliegue a lo largo del tiempo, se oculta o desoculta, pasando así del ser a la nada y de la nada al ser.

Por tanto, hablando con propiedad, no existe causa material de la creación. La materia, o la causa material, es absolutamente necesaria en todas las otras producciones, en las que un sujeto pasivo previo es trasmutado, bien en su misma estructura sustancial, llegando así *usque ad materiam primam*, bien solamente en su estructura accidental, llegando nada más que hasta la sustancia. Pero precisamente la diferencia más radical entre la creación y todas esas otras producciones está en que, en la creación, no existe sujeto pasivo alguno previo, y así no se presupone nada, absolutamente nada, por parte de ese polo que es la materia, o la causa material.

Mas la consideración de que en la creación no existe causa material, y que, sin embargo, la materia es esencial para las otras producciones, que no son creaciones, nos tiene que llevar, por fuerza, a plantearnos el problema del origen de la misma materia. Porque se podría razonar así: en todas las producciones que no son creaciones se presupone la materia; y por ello lo que resulta de dichas producciones es algo material, o que entraña necesariamente materia en su constitución. Ahora bien, la creación, por el contrario, se lleva a cabo sin materia alguna previa. Luego proporcionalmente la materia no deberá encontrarse contenida en los efectos de la creación; esos efectos que se han hecho sin materia alguna, no la tendrán en ellos mismos, serán efectos enteramente espirituales. Y según este razonamiento la creación sería la vía para el surgimiento en el ser de las sustancias espirituales, pero no para la entrada en el ser de las sustancias corpóreas.

Por eso, junto a la afirmación de que en la creación no existe causa material alguna, hay que poner esta otra afirmación: que la materia misma es creada por Dios.

Ciertamente que, si la materia existe, es porque tiene ser o participa del ser. Pero todo lo que tiene ser por participación ha de proceder necesariamente del

Ser por Esencia, y proceder de Él precisamente por creación. Luego la materia, como todas las demás cosas que existen fuera de Dios, es creada por El.

Por supuesto que la materia, como pura potencia que es, no puede existir sin la forma que en cada caso la determina y actualiza. Pero lo que esto quiere decir es que Dios no crea, ni puede crear, a la materia sola, a la materia separada de todas las formas con las que se une para constituir las distintas sustancias corpóreas, sino que siempre crea a la materia con alguna forma. Y por decirlo de modo más exacto, Dios no crea ni a la materia sola ni a las formas materiales solas, sino a las dos conjuntamente: Dios crea a los compuestos de materia y forma; y, por consiguiente, materia y forma, más que creadas, son concreadas.

También es verdad que la materia no puede ser puesta en la existencia por una mutación sustancial, por generación, así como tampoco puede dejar de ser por otra mutación sustancial, o sea, por corrupción. La mutación sustancial, en efecto, supone ya existente a la materia que sirve de sujeto pasivo a dicha mutación. Y así, literalmente hablando, la materia es ingénita e incorruptible. Pero esto no es más que una nueva razón para decir que la materia es producida por creación, ya que necesariamente tiene que ser producida, y sólo puede serlo por creación.

¿Y por qué o para qué ha creado Dios a la materia, o a las sustancias corpóreas? ¿No era suficiente y más adecuado que crease sólo las sustancias espirituales? Todo lo que Dios crea ha de tener alguna semejanza con El, pues todo agente produce un semejante a sí. Pero la materia, o la sustancia corpórea, no parece tener semejanza alguna con Dios. La sustancia espiritual sí, porque Dios es espiritual, y en grado sumo. ¿Por qué, pues, la materia?

No es este el momento de contestar directamente a esa pregunta. Baste, por ahora, con esta reflexión. Si la materia no existiese, no sería posible la acción productiva por parte de ninguna cosa creada. De suerte que, suprimida la materia, habría que suprimir también toda la actividad productiva en el mundo, también, por supuesto, la que pudieran llevar a cabo las sustancias puramente espirituales. ¿No será esta una buena razón para la existencia de la materia? La materia existe en beneficio del espíritu. Es suficiente, por ahora.

4. La causa formal de la creación

Si en la creación, pasivamente considerada, no hay causa material alguna, es claro que, aparte de las causas extrínsecas, como la eficiente, la ejemplar y la final, que no son causas constitutivas, sino productivas, y que se identifican, en este caso, claramente con Dios, todo lo demás que puede hallarse en la creación, o mejor, en lo creado, como constitutivo suyo, será precisamente la causa for-

mal de la creación. Pues bien, en qué consiste ese "todo lo demás". La respuesta a dicho interrogante tiene que ser ésta: primero, el ser; segundo, la esencia, constituida a su vez por la forma sustancial, y, si se trata de esencias corpóreas, también por la materia primera; y tercero, todos los accidentes, entre los que hay que contar, por supuesto, la relación real de dependencia de lo creado al Creador.

Pero todo eso que constituye la causa formal de la creación es un concreto individual en el que todas sus partes o dimensiones están íntimamente unidas; y lo que Dios crea directamente son esos concretos individuales, que son, por lo demás, lo que propiamente existe. Las partes de esos concretos son, desde luego, creadas también, porque sin ellas no se daría el concreto, pero no son creadas directamente, sino indirectamente. O dicho de otro modo, lo creado son los concretos individuales, y las partes de ellos, concreadas.

Ahora bien, hay, entre esas partes del concreto individual, una que es la más radical y fundamental, la más primordial y de mayor alcance, a saber, el ser. El ser, como ya se ha dicho, es el acto de todos los actos, pues actualiza incluso a las mismas formas sustanciales, que también son actos primarios respecto de las operaciones y de los otros accidentes. Y ese carácter primordial del ser es el que ha dado pié a que se le considere como lo más formal de la creación. "*Prima rerum creatarum est esse*", se dice en el *Libro sobre las Causas*[6], o sea, lo primeramente creado en todas las cosas y con todas las cosas es el ser, la actualidad más radical y fundamental. Parece, pues, que la causa formal de la creación es el ser.

Por su parte, SANTO TOMÁS comenta así el aforismo citado: "Cuando se dice que 'la primera de las cosas creadas es el ser' la palabra 'ser' no designa a la sustancia individual creada, sino la razón propia del objeto de la creación. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ente sin más, no en cuanto que es tal ente, puesto que, como ya se ha dicho, la creación es la producción de todo el ser por la causa universal"[7]. Y en otro sitio, añade esta nueva razón: "El primer efecto es el mismo ser, porque el ser está presupuesto en todos los otros efectos, mientras que él no presupone efecto alguno. Por tanto, es necesario que el dar el ser en cuanto tal sea el efecto propio y exclusivo de la primera causa, en cuanto actúa por su propia virtud"[8]. Aclaradas así las cosas, no hay inconveniente en afirmar que la causa formal de la creación pasivamente considerada es el ser mismo, participado en cualquier concreto individual realmente existente, y que dicho ser es, por lo tanto, el efecto más formal y más propio de la creación activamente considerada.

---

6 Tomás de Aquino, *In de Cau* 4.

7 Tomás de Aquino, *STh* I q45 a4 ad1.

8 Tomás de Aquino, *De Pot* q3 a4.

Pero esto no quiere decir que lo único que pone la acción creadora en la criatura sea el susodicho ser participado, pues, como también escribe SANTO TOMÁS, "Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello que recibe el ser"[9]. El concreto individual, con todas sus partes, o sea, con su ser, con su esencia, con su forma sustancial, con su materia (si la tiene), y con todos sus accidentes, y entre ellos con todas sus relaciones reales, tanto aquella que lo pone en relación con Dios, como las que lo relacionan con el conjunto de los seres del universo, todo eso es el término directo e inmediato de la creación divina; directo, porque Dios no crea, ni puede crear, una existencia desnuda, sin esencia, ni una esencia sola, sin existencia, ni, de modo natural, una sustancia exenta de todos sus accidentes, ni un accidente no inherente en alguna sustancia; y es también término inmediato, porque ya hemos visto que la creación es efecto propio de Dios, y ninguna causa creada, ni siquiera como mero instrumento, puede ser asociada a la tarea de crear.

Merece la pena detenerse ahora un momento en la alusión hecha poco ha a las relaciones reales que cada concreto individual guarda, tanto con Dios, de Quien absolutamente depende, como con los restantes concretos individuales dentro del orden del universo, porque todo ello tiene bastante que ver con la causa formal de la creación.

Veamos, primero, la relación de la criatura al creador. Cuando TOMÁS DE AQUINO se pregunta si la creación, pasivamente considerada, es algo real en la criatura, contesta decididamente que sí, y que, concretamente, "es una cierta relación de la criatura al Creador, como al principio de su ser"[10]. Posteriormente, al explicar mejor su postura, enseña que se trata de una relación real de dependencia al acto creador, que dicha relación entraña además la novedad en el ser, y que es, por supuesto, un accidente de la sustancia creada. Y todavía, en respuesta a las dificultades que su enseñanza pudiera encontrar, añade que la susodicha relación, como accidente que es, no es propiamente creada, sino concreada, y que tiene un fundamento distinto de sí misma, a saber, la propia sustancia creada en cuanto tal. Como es un punto de doctrina bastante discutido, comenzaré por aducir algunos textos decisivos.

En la Suma Teológica escribe el DOCTOR ANGÉLICO: "La creación, en cuanto es una relación, tiene por sujeto a la criatura, que es así anterior a aquélla en su ser, como toda sustancia es anterior a sus accidentes; pero tiene también una cierta razón de prioridad por respecto al término al que se refiere, que es el principio de la criatura. Y no es necesario que pueda decirse que la criatura está siendo creada todo el tiempo que existe, porque la creación incluye en su con-

---

[9] Tomás de Aquino, *De Pot* q3 a1 ad17.

[10] Tomás de Aquino, *STh* I q45 a3.

cepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir"[11].

Y en las *Cuestiones Disputadas sobre la Potencia de Dios* podemos leer estos otros textos: "La creación (pasivamente considerada) no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con novedad en el ser"[12]. "La creación, pasivamente considerada, es cierta relación real, concebida a modo de mutación, en razón de la novedad o comienzo que comporta. Y esa relación es, desde luego, cierta criatura, tomando el nombre de criatura en un sentido muy general, o sea, como todo aquello que es causado por Dios (...). Pero si el nombre de criatura se toma en sentido estricto, referido solamente a aquello que subsiste (que es lo propiamente creado, pues es lo que propiamente tiene ser), entonces la susodicha relación no es propiamente algo creado, sino concreado, como tampoco es propiamente un ente, sino algo inherente (a un ente). Y lo mismo hay que decir de todos los accidentes"[13]. "Dicha relación es un accidente, y considerada según su ser, como algo inherente en un sujeto, es posterior a la cosa creada, ya que todo accidente es posterior a su sujeto, tanto en la naturaleza como en la concepción, aunque no se trate de un accidente resultante de los principios del propio sujeto. En cambio, si se considera según su razón, en cuanto la susodicha relación resulta de la acción del agente, entonces es de algún modo anterior al sujeto, ya que la acción divina es su causa próxima"[14]. "El fundamento principal de la relación de creación es la misma cosa subsistente (creada) y de ese fundamento difiere la misma relación de creación, que es también criatura; pero el fundamento secundario está en que es algo concreado"[15].

La pregunta que inmediatamente surge al leer estos textos es la siguiente: ¿Porqué insiste SANTO TOMÁS en considerar a la creación pasivamente considerada como una relación real de dependencia al Creador con novedad en el ser, y, lo que es más llamativo, en considerar a esa relación real como un accidente de la sustancia creada? Ello plantea, sin duda, varias dificultades, de las que el propio SANTO TOMÁS es consciente, y que trata de resolver. Y son precisamente esas dificultades las que han llevado a otros autores a elaborar la doctrina de las "relaciones trascendentales", que ciertamente no se encuentra en el propio AQUINATE. ¿De qué se trata en suma? Veamos, primero, lo que, a mi modo de ver, constituye el punto de vista del mismo TOMÁS DE AQUINO.

Para él, tratándose de relaciones reales, una cosa es la relación y otra el fundamento de la relación. Y el fundamento sí que puede ser una sustancia, o una

---

11 Tomás de Aquino, *STh* I q45 a3 ad3.

12 Tomás de Aquino, *De Pot* q3 a3.

13 Tomás de Aquino, *De Pot* q3 a3 ad2.

14 Tomás de Aquino, *De Pot* q3 a3 ad3.

15 Tomás de Aquino, *De Pot* q3 a3 ad7.

parte de la sustancia, como la materia o la forma, o un accidente, como una acción, o una cualidad, o una cantidad; pero la relación misma es siempre un accidente que constituye una categoría especial, no identificable con ninguna otra categoría. Sólo fuera del ámbito del ente finito, en el seno de la Divinidad, admite (y precisamente cuando actúa como teólogo) la posibilidad de relaciones "sustanciales", es decir, relaciones "subsistentes". Y la idea que siempre le guía es ésta: en el orden creado lo que verdaderamente subsiste es la sustancia individual, y con ella y en ella (nunca fuera de ella) existe todo lo demás: las partes de la sustancia (su materia y su forma, y las partes cuantitativas), así como todos los accidentes.

Por eso, al tratar de la creación, afirma reiteradamente que lo verdaderamente creado son las sustancias individuales, con todas sus partes y todos sus accidentes: mientras que esas partes y esos accidentes son, más bien, concreados. Entonces, a cuestiones como éstas: la materia es relativa a la forma, o la forma, a la materia, o los accidentes, a sus respectivas sustancias, o a la inversa, la contestación siempre sería la misma: todo eso son, o pueden ser, sin duda, fundamentos de alguna relación; pero las relaciones mismas son siempre accidentes inherentes en una sustancia individual completa, que es lo que verdaderamente existe. Y así, propiamente hablando, la materia, por ejemplo, no es relativa a la forma, sencillamente porque no es, porque no existe fuera del compuesto; y lo mismo se diga de la forma material respecto de la materia, o de un accidente respecto de su sustancia, o de un acto de conocer respecto de la realidad conocida, etc. Se trata, nada más que de fundamentos de relaciones, y las relaciones correspondientes a ellos surgirán, si han de surgir, en la sustancia misma en la que se integran tales fundamentos.

Por otra parte es obvio, que decir que la relación es un accidente no equivale a decir que es "accidental", en el sentido de "contingente" o no necesariamente vinculada al sujeto en el que inhiere. Porque los accidentes son de dos clases: contingentes y necesarios; y lo mismo ocurre con las relaciones: las hay necesarias (como lo es, por ejemplo, la relación de la criatura al Creador) y las hay contingentes (como, la de un cuerpo al lugar que ocupa).

Tampoco introduce una diferencia radical entre las relaciones el que el fundamento de la relación esté constituido por la íntegra realidad de la cosa relacionada, o sólo por una parte o dimensión de ella. Así, la relación de creación tiene por fundamento la realidad íntegra de la criatura, pues toda ella es relativa a Dios; pero la relación de convivencia social no tiene por fundamento la realidad íntegra de cualquier miembro del cuerpo social, sino sólo de alguna dimensión suya. Sin embargo, en los dos casos se trata de accidentes. El que toda la realidad de una cosa sea fundamento de una determinada relación inherente a ella, es, sin duda, razón para que dicha relación sea "esencial" o necesaria e inseparable; pero no para que no sea accidente.

Esto por lo que atañe sólo a las relaciones reales, porque, fuera de ellas, en el inmenso campo de las relaciones de razón, el pensamiento de SANTO TOMÁS está, por supuesto, abierto a los más amplios horizontes. Y así resulta posible que alguien, con cierto fundamento, conciba a la materia prima como una pura relación a la forma sustancial, o viceversa, o conciba a un acto de la voluntad, como una pura relación al bien en él querido, etc. Se trata, por supuesto, de ficciones conceptuales, con las que se quiere subrayar que estamos ante fundamentos claros de relaciones esenciales, sin detenernos demasiado en determinar las relaciones mismas que de tales fundamentos resultan. Y sabido es que hasta podemos fingir relaciones que no tienen su fundamento en la cosa misma a la que relacionamos con otra, ni en ninguna de sus dimensiones, sino sólo en otra relación inversa, como la relación que fingimos del Creador a la criatura.

Para que una relación sea real se requiere, como es sabido, que el sujeto sea real (y el sujeto tiene que ser siempre una sustancia), que el término sea asimismo real, y finalmente que sea real el fundamento. Y todas esas condiciones se cumplen, sin duda alguna, en la relación de dependencia de la criatura al Creador con novedad en el ser, que es en lo que consiste propiamente la creación pasivamente considerada. Porque el accidente necesario en que esa relación consiste tiene un sujeto real, la sustancia creada, y un término real, Dios Creador, y un fundamento real que se identifica con su mismo sujeto, o sea, con la sustancia creada y en tanto que creada.

En este punto, pues, lo que SANTO TOMÁS dice es que, si se trata de distinguir una cosa creada de la misma creación de ella, pasivamente considerada, del mismo modo que se distingue una cosa hecha del propio hacerse de dicha cosa, entonces, como en el "hacerse" de la creación no se encuentra mutación alguna, lo único real de dicho "hacerse" es precisamente esa relación real de dependencia al Creador con novedad en el ser. Y por eso afirma que la creación pasivamente tomada es ciertamente algo real en la criatura, pero sólo como una relación. Mas claro está que esa relación, como accidente real que es, se integra en la misma sustancia creada, y es concreada con ella. Y así es como la creación misma, pasivamente considerada, se integra en la causa formal de la creación.

Pero también las relaciones reales de cada criatura con las otras con las que constituye el conjunto de todos los seres creados tienen que ver bastante con la causa formal de la creación. Porque, como hemos de ver después, lo primeramente querido por Dios en la creación es la difusión y manifestación de su infinita Bondad, que se logra, sobre todo, con la variedad y el orden de las cosas creadas. Y ese orden entraña necesariamente las relaciones reales de todas las criaturas entre sí. Si, pues, lo más formal en la creación entera es el orden que liga a los seres creados todos, es manifiesto que las relaciones reales de todos los seres creados entre sí tienen también mucho que ver con la causa formal de la creación. Pero volveremos sobre esto más adelante.

5. La causa ejemplar de la creación

La causa ejemplar es, propiamente hablando, la idea existente en la mente de un artífice, que produce, como causa eficiente, el efecto que, por su parte, imita a dicha idea, como ejemplar o modelo. Por ello, hablando de modo sumario, se ha de decir que las causa ejemplar de la creación, pasivamente considerada, está constituida por las ideas divinas, de las que ya hemos hablado más atrás.

Pero ya vimos que las ideas divinas no se distinguen realmente de la esencia de Dios, sino que son esa misma esencia divina en cuanto imitable *ad extra*. ¿Qué quiere decir esto propiamente? Quiere decir que todo lo que Dios crea, o pone en la existencia fuera de El, es una participación de la bondad divina, pero "a modo de semejanza". Pues no se trata, como es claro, de una participación de la misma naturaleza divina, o de alguno de sus atributos, ya entitativos, ya operativos, de suerte que la perfección participada se mantuviera en la criatura con el mismo rango que tiene en Dios. No. Ni en el mismo rango específico, ni tampoco genérico, por muy amplio que dicho género fuese. Porque tanto las especies como los género tienen unidad de univocidad, y nada hay que sea unívoco entre Dios y las criaturas. Se tratará siempre de una semejanza remota, que no tenga más parangón con la perfección divina que el que consiente la mera unidad de analogía, y precisamente de una analogía con distancia infinita.

No podemos perder de vista que lo que en la criatura está distinguido y multiplicado está en Dios, sin embargo, enteramente unido y simplificado, y que la perfección divina no resulta de la acumulación o concentración de todas las perfecciones creadas en una perfección más compleja y por ello más rica, sino que la unificación hay que concebirla como elevación y purificación hasta la más absoluta simplicidad. Y por ello, en el movimiento inverso, o sea, en el de la efectiva participación descendente de las perfecciones divinas hasta el nivel de las criaturas, dicha participación ha de hacerse por mera semejanza analógica, y distinguiendo, separando y multiplicando en las criaturas las perfecciones que en Dios son algo uno y enteramente simple.

De aquí se sigue que una criatura sola, por perfecta que sea, no puede manifestar de modo conveniente la inmensa riqueza de la Bondad de Dios; y por eso se requieren muchas criaturas y muy diferentes entre sí, que es precisamente lo que Dios ha creado. Pero no, claro está, porque este mundo manifieste, de modo exhaustivo, aquella riqueza, sino, sencillamente, porque, sin duda, la manifiesta mejor. Y, como veremos después, eso es lo principalmente querido por Dios en la creación.

Por lo demás, las cosas creadas por Dios forman ciertamente un "cosmos" o universo ordenado. Son un conjunto de cosas muy numerosas y muy variadas, pero no simplemente yuxtapuestas o amontonadas, sino convenientemente dis-

tribuidas y ordenadas. Ese orden total del universo es precisamente lo que Dios quiere, antes que nada, en la creación, porque ese orden es lo que principalmente manifiesta la Perfección o la Bondad divinas. Y para conocer ese orden es preciso conocer determinadamente cada una de las cosas que lo integran, y por eso dijimos más atrás que Dios tiene ideas propias de todas las cosas que ha creado. Consideremos este texto de SANTO TOMÁS: "Lo mejor que puede hallarse en el universo es precisamente el bien correspondiente al orden total del mismo; y por eso el orden de todo el universo es lo que Dios quiere de manera directa y *per se*, y no *per accidens*. (...) Pero si el mismo orden del universo es lo directamente creado y querido por Dios, es necesario que Dios tenga idea de dicho orden. Mas no es posible tener idea de un todo si no se tiene un conocimiento propio de cada uno de los elementos que lo integran, y así un arquitecto no puede tener idea de un edificio si no conoce cada una de sus partes. Por consiguiente es necesario que en la mente divina existan las razones propias de todas las cosas que ha creado"[16].

Pues bien, esas ideas propias de todas las cosas creadas por Dios, pero no inconexas, sino conectadas o trabadas dentro de la idea general de todo el orden del universo, es precisamente lo que constituye la causa ejemplar de la creación. Lo que no modifica, sino que corrobora lo que afirma SANTO TOMÁS, a saber, que la causa ejemplar de la creación es la misma esencia divina "en cuanto que su semejanza puede ser participada de diversas maneras por los diversos seres; y de esta forma Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas"[17].

6. La causa final de la creación

Y pasamos ya a la causa final de la creación, pasivamente considerada. Dicha causa no es otra que la propia Bondad divina en cuanto difusiva y comunicativa de sí misma. Veámoslo despacio.

Para determinar la finalidad del universo, o de la creación pasivamente considerada, hay que partir de este principio fundamental: "el mismo es el fin del agente y el del paciente en cuanto tales, aunque de distinta manera, porque una y la misma es la perfección que el agente intenta comunicar y la que el paciente tiende a conseguir"[18]. Trasladando ese principio al Agente primero, que es Dios, y al efecto propio de ese Agente, que es la creación pasivamente considerada, tenemos que lo mismo que Dios quiere comunicar con su acción creadora es lo

---

[16] Tomás de Aquino, *STh* I q15 a2.

[17] Tomás de Aquino, *STh* I q44 a3.

[18] Tomás de Aquino, *STh* I q44 a4.

que el universo creado, en su conjunto, tiende a conseguir, es a saber, la Bondad divina. Luego la Bondad divina constituye la sola y única finalidad de la creación, ya se entienda como la perfección que Dios trata de comunicar, en la creación activamente considerada, ya se la considere como la perfección que el universo creado trata de conseguir o de asimilar, en la creación pasivamente entendida

Pero sabemos que la Bondad divina es infinita, y que, por consiguiente, en su acción *ad extra*, Dios no puede comunicarla en plenitud. Todo agente, en la medida en que está en acto o es de algún modo perfecto, trata de comunicar su actualidad o perfección, pero según que sea posible, y lo mismo hay que decir de Dios, que es el supremo Agente y está, por ello, en la cima de la actualidad y la perfección. Dios comunica, en efecto, su actualidad, pero en la medida en que es posible, a saber, de un modo finito, como participación por semejanza analógica, según antes se señaló.

Resulta, pues, evidente que Dios, en su acción creadora, no busca ni procura adquirir nada, alguna nueva perfección que no tuviera, sino que busca simplemente dar, comunicar, difundir su propia perfección o bondad, aunque siempre en la medida en que sea posible. Y parece que lo mismo habría de acontecer en todos los agentes, que son precisamente agentes en cuanto que obran, o sea, en cuanto que comunican de algún modo la actualidad y perfección que poseen. Pero no es exactamente así, porque los agentes finitos no son enteramente agentes, o agentes puros, sino que también son pacientes, una mezcla de agentes y pacientes. Y de aquí resulta que dichos agentes finitos, hasta en su propio obrar, que por ser un obrar finito necesita pasar del poder obrar al obrar mismo, buscan adquirir algo que no tienen, y por ello no buscan sólo dar, sino también adquirir. En cambio, Dios es sólo agente y de ninguna manera paciente, y por eso "El sólo es máximamente liberal, porque no obra por su utilidad, sino sólo por su bondad"[19].

Así, pues, cuando se dice que la finalidad de la creación es la Bondad divina, o sea, Dios mismo, no hay que entender esto como si Dios lo quisiera todo para Sí, sino precisamente al revés, como si Dios quisiera enriquecer a todos los seres creados con su propio bien. Y esto es literalmente así, porque ningún ser creado es otra cosa que una participación de la bondad divina, y así, si a alguna cosa creada se le sustrajese todo lo que ha recibido de Dios, todo lo que hay en ella de participación de la bondad divina, no le quedaría absolutamente nada, es decir, quedaría reducida a la nada de donde salió.

Pero aun resta aclarar dos cosas: la primera, el modo como esa Bondad divina está difundida en el universo creado, o sea, de qué manera y hasta qué punto está de hecho participada la Bondad divina en este mundo que Dios ha elegido;

---

[19] Tomás de Aquino, *STh* I q44 a4 ad1.

y la segunda, si esa difusión de la Bondad divina en el mundo se agota con la creación y la conservación, o si, por el contrario, se prolonga y completa con el concurso divino, o con el gobierno divino, del que luego habremos de tratar más ampliamente.

Veamos en primer lugar el modo y el alcance de la difusión de la Bondad divina en el mundo. Una vez que sabemos que la infinita Bondad de Dios no puede expresarse o manifestarse convenientemente en una sola criatura, sino en una multiplicidad de ellas, el siguiente paso consiste en determinar si esa mejor o más conveniente manifestación se debe a la cantidad o al número de las criaturas, o más bien a su variedad, o sea, a la diversidad específica de las mismas. Y la respuesta a dicha alternativa es clara: se debe a la variedad o diversidad específica; no a la mera multiplicidad numérica. En realidad, la razón de ser de la multiplicidad puramente numérica de los individuos en el seno de una misma perfección específica no se puede encontrar más que en el mantenimiento de la especie. Como se trata, en todo caso, de individuos materiales que, por ser materiales, son perecederos o corruptibles, la única manera de asegurar la permanencia de la especie (que no se da, como es obvio, al margen de los individuos) es multiplicar numéricamente los individuos en cuestión, de suerte que los individuos que perecen sean sustituidos por los individuos que sucesivamente aparecen. Esa y no otra es la razón de ser de la multiplicidad puramente numérica en el seno de cualquier especie; multiplicidad numérica que se debe precisamente a la materia. Por ello, lo que cuenta respecto al fin último del universo, o sea, a la manifestación de la Bondad divina, es la variedad de las especies de los seres creados; no la mera multiplicidad numérica de los mismos.

Pero esto supuesto, todavía cabe la pregunta de si no estaría mejor o más convenientemente manifestada la Bondad divina con un número y variedad específica muy grandes de seres finitos más perfectos, como son las sustancias espirituales, que no con este universo en el que, además de existir las sustancias espirituales, existen también las sustancias corpóreas. Y hemos de contestar que no, porque es ciertamente más perfecto, y expresa, por ello, mejor la Bondad divina, un universo en el que existan sustancias espirituales y corporales, que un universo de solos espíritus.

En primer lugar porque las sustancias materiales expresan algunas perfecciones que las sustancias puramente espirituales no pueden expresar, como es, por ejemplo, el amor paterno. El amor de un padre por sus hijos que podemos encontrar en los seres humanos, que por su vida material o biológica son capaces de engendrar hijos, no puede de hecho darse en los seres puramente espirituales, ya que éstos no pueden tener hijos. Pero, en segundo lugar, las sustancias materiales son necesarias, como ya vimos, para que las sustancias espirituales puedan causar o producir nuevas sustancias, o sea, para que pueda darse en ellas la perfección del obrar transitivo.

Cuando consideramos un todo orgánico, en el que hay variedad de partes y de funciones, es fácil darse cuenta que no todas sus partes tienen la misma perfección, aisladamente consideradas, si no que unas son en sí mismas más perfectas, y otras, menos, aunque todas cooperan al bien del todo, que es un bien mayor que el de las partes aisladas. Así, por ejemplo, si consideramos un caballo, vemos que en él hay mucha variedad de partes, y que unas, como los ojos, son más perfectas que otras, como las pezuñas. Pero resultaría absurdo suponer que sería más perfecto un caballo en el que todo fueran ojos, y no tuviera pezuñas, pues un caballo así podría tal vez ver, pero no andar; aparte de otras muchas deficiencias que también habría de tener. Y lo mismo en el universo: si sólo hubiera en él sustancias espirituales, y no corpóreas, sería, en su conjunto, mucho menos perfecto, e incluso esas mismas sustancias espirituales estarían, por necesidad, privadas de muchas de sus actuales perfecciones. Se ve, pues, que en el mundo que Dios efectivamente ha creado hay una conveniente participación de la bondad o de la perfección de Dios.

Pero enseguida se plantea la siguiente cuestión, a saber, si esa participación de la bondad divina en que el universo creado consiste, se agota aquí, con la acción creadora de Dios, o por el contrario, puede crecer y crece de hecho con la acción directora y gobernadora de Dios sobre el mundo. Y la respuesta a dicha cuestión es que, con toda certeza, se da el susodicho crecimiento.

En efecto, la creación se refiere al comienzo de las cosas todas en su ser, o sea, al "paso" inicial de ellas desde la pura nada al ser real o efectivo, pero no a las ulteriores transformaciones o desarrollos de esas cosas inicialmente creadas. Con esto, por supuesto, no quiere decirse que las cosas en su totalidad han tenido que ser llamadas a la existencia "de una sola vez". Sin ir más lejos, ahí tenemos los sucesivos comienzos de las almas humanas, que, como espirituales que son, han tenido que comenzar a ser por creación; y que, si deben recibir su individuación de y por los distintos cuerpos humanos a los que informan, no parece posible suponer que estuviesen creadas todas en bloque, desde el comienzo del tiempo.

Y tampoco puede suponerse, como contrario que es a la más elemental experiencia, que todas las sustancias individuales corpóreas, que ahora existen, existan desde siempre, o desde el comienzo de la creación, ni siquiera en sus más primitivos gérmenes. Ni dichas sustancias individuales, ni tampoco las especies todas a las que pertenecen, puesto que, así como sabemos que algunas especies de seres se han extinguido, así también nos consta que, en el decurso de las transformaciones y los desarrollos de los seres creados, han surgido especies nuevas de ellos. Lo más razonable y más acomodado a los hechos suficientemente comprobados es suponer que la creación, por lo que se refiere a las cosas materiales, tiene por objeto a toda "la masa material" del universo, que no ha sido nunca amorfa ni indeterminada, sino siempre convenientemente informada,

y tan sabiamente organizada, que las propias energías materiales, ínsitas en ella, fueran produciendo, en su despliegue natural, la diferenciación y ordenación de las cosas, ya en sus distintas especies, ya en sus múltiples individuos, dentro de cada especie. Porque no todo comienzo de una nueva sustancia material individual se debe a la acción creadora de Dios, ni tampoco a esa especie de creación continuada que se llama "conservación", y que después estudiaremos, sino que la inmensa mayoría de tales sustancias debe su origen, de un modo inmediato, a la acción de los agentes creados, y por supuesto también, de un modo radical, a la acción divina directora y gobernadora del mundo, de la que trataremos asimismo después.

Es claro que lo que acaba de decirse no confina a la acción creadora de Dios en el comienzo mismo del tiempo, sin ninguna ulterior presencia en el mundo. Como ya vimos, la acción creadora de Dios es eterna, y por ser eterna, abarca el tiempo todo y lo rebasa, siendo anterior al comienzo mismo del tiempo, y aun del evo, y atravesando enteramente a ambos. Pero la creación pasivamente considerada es otra cosa. Porque los efectos del acto creador, que en ellos consiste propiamente la creación pasivamente entendida, comienzan a existir cuando Dios quiere y como Dios quiere. Y por eso nada se opone a que, en el decurso del tiempo, resulte algún nuevo efecto de la creación divina formalmente eterna, como acontece cada vez que es puesta en la existencia una nueva alma humana.

Y todo ello sin perjuicio, claro está, de la continuidad que supone la acción conservadora de Dios, y su acción directora y gobernadora. En Dios todo es lo mismo; pero la distinción se funda en sus efectos, que son diferentes. Porque no es lo mismo el comienzo de una cosa cualquiera en el ser, a partir de la nada absoluta, que la conservación o el mantenimiento de las cosas creadas en dicho ser, ni tampoco que el concurso divino, que dirige y ayuda a cada agente creado, sea natural, sea libre, en el ejercicio de su capacidad de obrar.

De todo lo cual resulta, por lo que se refiere a la causa final de la creación, que la participación de la bondad divina que ella procura o representa, se amplía inmensamente con la conservación y, sobre todo, con el gobierno divino. Porque, al menos según nuestro modo de concebir, tanto la creación como la conservación se ordenan a la gobernación, y por ello es en ésta en la que hay que buscar el verdadero y último fin de todo el universo, como el verdadero y definitivo bien de lo creado no radica en el orden dispositivo o situal del mundo, sino en el orden directivo o dinámico. Lo entitativo se ordena a lo operativo: *omne ens est propter suam operationem.*

III. LA CONSERVACIÓN

1. Necesidad y contingencia en las cosas creadas

Antes de hablar de la acción conservadora de Dios y correlativamente de la conservación pasivamente considerada, vamos a detenernos un momento en considerar la necesidad y la contingencia en las cosas creadas.

Una cosa se llama contingente cuando tiene potencia para ser y para dejar de ser. Potencia para ser, esto es, para seguir existiendo una vez que existe. Porque se trata de una potencia real, y es claro que lo que no existe en absoluto, en un momento determinado del tiempo, no tiene en sí mismo potencia alguna real para existir después. Si la cosa en cuestión no es contradictoria, será posible que exista, pero con una posibilidad meramente lógica; no con una potencia real. Por eso, una cosa contingente, que tiene potencia real para seguir existiendo, es siempre una cosa que ya existe.

Pero si es contingente es porque tiene también potencia para dejar de ser. ¿Pero en qué puede consistir esa potencia? Como la potencia se especifica por su acto correspondiente, cabría suponer que el acto de dicha potencia sería el no ser, o sea, el no existir en absoluto. Pero esto es absurdo, porque el acto es siempre perfección, y el no ser no es perfección alguna. Luego ese no ser, al que se refiere la potencia real que una cosa tiene de dejar de ser, tiene que ser entendido no de manera directa, sino de manera indirecta, a saber, como la potencia real que dicha cosa tiene de ser otra cosa distinta de lo que es y, por consiguiente, de dejar de ser lo que es. O sea, dicha potencia no tiende a la nada, o no tiene por acto a la nada, sino que tiene por acto a otro ser distinto del ser que tiene. Se entiende así mejor lo que el ser contingente implica: es aquella cosa que, existiendo de hecho con una determinada naturaleza, tiene capacidad o potencia para seguir existiendo con esa misma naturaleza que tiene, y tiene también capacidad o potencia para existir con otra naturaleza distinta de la que tiene, y por ello, indirectamente, para dejar de existir con la naturaleza que ahora tiene

Pero todo esto, en puridad, sólo puede corresponder a las cosas materiales. Son estas cosas materiales, o mejor, las sustancias corpóreas, las que existiendo en cualquier momento del tiempo, con la naturaleza que les corresponde, y que es siempre un compuesto de materia prima y forma sustancial, tienen capacidad, por parte de su materia, para seguir poseyendo la forma sustancial que tienen, y tienen también capacidad, asimismo por parte de su materia, para poseer otra forma sustancial distinta de la que tienen, y por ello para perder esa forma que ahora tienen. En consecuencia, hablar en sentido propio de seres contingentes es hablar de seres materiales, o sea, de seres generables y corruptibles.

Mas las sustancias espirituales se comportan de modo radicalmente distinto. En ellas no hay composición de materia y forma, y por lo mismo no tienen potencia real para dejar de existir, ni siquiera indirectamente, pues tampoco tienen capacidad de convertirse en algo distinto de lo que son. Desde este punto de vista, las sustancias espirituales son necesarias; una vez que existen, no pueden no existir, sino que sólo tienen capacidad para seguir existiendo, y ello por siempre.

Sin embargo, las nociones de contingencia y de necesidad son susceptibles de ampliación, es decir, pueden ser concebidas atendiendo no sólo a la potencia intrínseca, sino también a la extrínseca. En efecto, es claro que en una sustancia espiritual, antes de ser puesta en la existencia (o sea, antes de ser creada), no puede haber potencia real alguna de existir, pues la nada no puede ser potencia de nada. Pero existe, sin duda una potencia lógica, a saber, su no contradicción, contemplada por la mente divina, y una potencia activa infinita (la omnipotencia de Dios), que puede, sin duda, crear, o implantar en la existencia a partir de la nada, a cualquier ser no contradictorio, y, por tanto, a cualquier sustancia espiritual. Desde este doble punto de vista -la potencia lógica y la omnipotencia divina- se puede, pues, decir que una sustancia espiritual que todavía no existe puede, sin embargo, existir. Y de parecida manera, o sea, atendiendo a esa doble potencia extrínseca (la lógica, de su no contradicción, y la real y activa, de la omnipotencia de Dios), se puede también decir que una sustancia espiritual que ya existe puede, sin embargo, no existir. No es contradictorio, en efecto, que un determinado ser finito, no exista, o deje de existir si ya existía, ni se atenta contra la omnipotencia divina, que no es necesaria, sino libre, al suponer que no se extienda de hecho a un determinado ser finito, o que de hecho "se retire" o deje de actualizar a otro cualquier ser finito. En consecuencia, según estas nociones ampliadas de necesidad y contingencia, todos los seres finitos, incluidos las sustancias espirituales, pueden decirse contingentes, y así sólo habría un ser necesario, Dios.

Y un razonamiento semejante a este se puede hacer a propósito de la materia prima. Porque, si bien las cosas materiales todas son contingentes en el sentido restringido señalado antes, sin embargo, la materia prima no puede ser contingente en dicho sentido, sino necesaria. La materia prima, en efecto, una vez que existe bajo cualquiera de las formas sustanciales que la actualizan, ya no puede no existir, con una potencia real e intrínseca; pues si pierde una determinada forma sustancial, adquirirá inmediatamente otra, y así sin interrupción. O sea, que, si se ha de atender únicamente a la potencia intrínseca, las sustancias corporales todas son, sin duda, corruptibles, pero no son aniquilables.

Sin embargo, si se atiende a la potencia extrínseca, la cosa varía. Pues entonces se puede decir con verdad que la materia prima "puede" existir antes de ser creada y "puede" dejar de existir después de haber sido creada. En conse-

cuencia, también la materia prima es contingente, y sólo hay un ser necesario, Dios.

2. La conservación divina

De todo lo anteriormente dicho se sigue que, respecto de Dios, todas las cosas creadas son, en sentido absoluto, contingentes, aunque, si se comparan entre sí, unas a otras, se pueda también decir, ahora en sentido relativo, que unas (las sustancias espirituales y la propia materia prima) son necesarias, mientras que otras (las sustancias corpóreas) son contingentes. O también, y usando otra terminología, puede sencillamente decirse que todas las cosas creadas son, sin más, contingentes, y de entre ellas, algunas son, además de contingentes, corruptibles.

Pues bien, si todas las cosas creadas son, sin más contingentes, es necesario que la acción creadora divina, por la cual todas esas cosas contingentes han sido vocadas a la existencia, sea completada con la acción conservadora de Dios, por la cual todas esas cosas contingentes son mantenidas durante algún tiempo, o por un tiempo indefinido, en la misma existencia a la que han sido llamadas. Por supuesto que, dada la simplicidad del ser y de la acción divinos, es claro que la acción conservadora de Dios no puede distinguirse realmente de su acción creadora; pero sí que puede y debe distinguirse conceptualmente. La acción creadora, en efecto, hace referencia al "comienzo" en el ser de las cosas creadas, mas no así la conservación, que se refiere, no al comienzo, sino a la "permanencia" de dichas cosas en el ser ya recibido. Se ha solido decir que la conservación es una especie de "creación continuada", y no hay inconveniente en mantener esa expresión siempre que no se la malentienda, es decir, siempre que no se la conciba como una incesante creación, o como una creación constantemente renovada. No se trata de eso, sino de mantener en la existencia lo ya creado, que es algo bien distinto del estar creándolo constantemente.

Podría también pensarse que, como la conservación acompaña a las cosas creadas durante todo el tiempo que ellas duran (no se trata sólo de asistir al comienzo del ser, sino de asistir a toda la duración de dicho ser), la conservación se mezcla con el tiempo o se temporaliza, lo que es contrario a la eternidad de la acción divina. Mas no se olvide que la conservación (lo mismo que la creación) puede entenderse de manera activa (tal como se da en Dios) y de manera pasiva (tal como se da en la criatura). Y considerada activamente es la misma y única acción divina eterna, que se identifica realmente con el entender y el querer de Dios, y con el ser divino: tiene razón de causa y no de efecto; y de causa libre, enteramente dominadora de sus efectos, hasta el punto de hacer que dichos

efectos existan cuando tal causa lo quiere, y durante el tiempo que quiere y según el modo de existir que quiere. En cambio, nada se opone a que la conservación divina, pasivamente considerada, o sea, identificada con los efectos creados y mantenidos en la existencia por el querer de Dios, se mezcle con el tiempo o tenga una duración temporal. Esa conservación dura todo lo que duran los efectos de la eterna y única acción divina *ad extra*.

La necesidad de la conservación divina se desprende del carácter radicalmente contingente de todo lo creado. Nada de lo que existe fuera de Dios tiene el ser por sí mismo, sino recibido de otro, o sea, que "tiene" el ser, pero no "es" su ser. Esto resulta evidente cuando se atiende al comienzo de una cosa cualquiera, pues lo que comienza a ser, ni tenía el ser antes de comenzar a ser, ni, sin tenerlo, podría habérselo dado a sí mismo; por consiguiente es claro que, si lo tiene, lo ha tenido que recibir de otro y que no lo tiene por sí. Pero igualmente debe considerarse esto verdadero respecto a cada momento posterior de cualquier cosa que haya comenzado a ser. La causa verdadera y propia de un determinado efecto tiene que persistir en su acción causal por todo el tiempo que dure el efecto en cuestión, pues si se quita la verdadera causa también ha de quitarse o desaparecer el efecto en cuestión.

En nuestra experiencia ordinaria parece que no se cumpla la proposición anterior, puesto que observamos con frecuencia que muchas cosas que han comenzado a existir por la acción causal de otra cosa, siguen, sin embargo, existiendo cuando esta segunda cosa deja de existir y, por consiguiente, de actuar. Pero, si se consideran atentamente esos casos, bien pronto se advierte que no se trata de la verdadera y propia causa del "ser" del efecto examinado, sino solamente del "hacerse" del mismo; más en concreto, se trata de causas cuya causalidad se reduce al hecho de que una determinada materia adquiera una determinada forma, pero que no son verdaderas causas del ser de tal materia ni de tal forma. Así, si se supone que dicho "hacerse" dura algún tiempo, también se ve que, quitada la causa de ese hacerse antes de que él acabe, el hacerse se interrumpe en ese momento y no llega a concluir. Y si eso ocurre con el hacerse, cuando deja de actuar la causa propia del mismo, exactamente igual ha de ocurrir con el ser, si la causa verdadera del mismo deja de actuar.

Ahora bien, según hemos visto más atrás, la verdadera-y propia causa del ser de todas las cosas es precisamente Dios. Luego si cesara de actuar dicha causa sobre el ser de una determinada cosa creada (o de todas ellas en su conjunto), inmediatamente cesaría de existir dicha determinada cosa (o las cosas creadas en su totalidad). En esto se apoya la necesidad de la acción conservadora de Dios.

Por lo demás, esa conservación tiene dos aspectos, que se corresponden con los dos tipos de sustancias creadas, de los que ya se ha hablado: las sustancias corpóreas y las espirituales. Respecto de las sustancias corpóreas, la conserva-

ción se manifiesta, a su vez, en dos dimensiones: *a*) manteniendo en su ser sustancial, por algún tiempo, a saber, desde su generación hasta su corrupción, a cada una de las sustancias individuales, y *b*) manteniendo en sus respectivos seres sustanciales a los nuevos individuos, que dentro de sus correspondientes especies, vayan sustituyendo a los individuos ya corrompidos o destruidos, y, en último término, manteniendo en la existencia indefinidamente a toda "la masa material", o sea, a la materia prima con todas las formas sustanciales que en cada caso la actualizan, ya sea en el seno de las especies que en cualquier momento anterior hayan existido, ya dentro de las especies nuevas que puedan surgir.

En cuanto a las sustancias espirituales, la conservación se manifiesta en el mantenimiento indefinido de las sustancias espirituales, desde el momento de su creación hasta siempre, o sea, por toda su eviternidad.

Como se habrá podido ver, hemos referido la conservación solamente a los individuos sustanciales, tanto corpóreos como espirituales; pero también en esos individuos hay muchos accidentes, y entre ellos muchos cambios y operaciones, que también duran a lo largo del tiempo, y que exigen, por tanto, que sean conservados por Dios en sus respectivos seres. Sin embargo, en este asunto, se puede y se debe adoptar el mismo punto de vista que hemos mantenido para la creación. Los accidentes y las partes de los individuos sustanciales no son, propiamente hablando, creados, sino concreados. Y del mismo modo hay que decir ahora que los accidentes y las partes de los individuos sustanciales, sean corpóreos, sean espirituales, no son propiamente conservados en sí mismos, sino conservados conjuntamente con sus respectivas sustancias, con ellas y en ellas.

3. ¿Aniquila Dios alguna cosa?

Lo contrario a la conservación, o sea, al mantenimiento en su ser de alguna cosa creada, es precisamente la aniquilación, o sea, la reducción de alguna cosa creada a la pura nada de la que salió. Pues bien, ¿se da en algún caso la aniquilación?

Que la aniquilación sea posible no se puede, desde luego, negar, pues se trata del contrapunto que hace necesaria la conservación. Puesto que las cosas creadas, de suyo y dejadas a sí mismas, no podrían mantenerse en la existencia y volverían inmediatamente a la nada de la que surgieron, por eso es necesario que Dios las conserve. Pero la conservación, como todas las demás manifestaciones del Poder divino *ad extra*, es enteramente libre, según se ha repetido anteriormente. Luego la aniquilación es posible; podría resultar que alguna cosa ya creada volviera a la nada de donde surgió. Bastaría, para ello, que Dios deja-

ra de conservarla, o sea, que según su libre querer, suspendiera, respecto de dicha cosa, su acción conservadora.

Recordemos aquí lo dicho ya anteriormente, a saber, que lo mismo que sucede con la creación, también la conservación puede considerarse activamente o pasivamente. Y la conservación activa consiste en la misma acción divina de conservar en su ser a lo ya creado, mientras que la conservación pasiva consiste en el efecto de dicha acción conservadora, o sea, en el mantenimiento o persistencia en el ser de alguna cosa ya creada. Pues bien, paralelamente, también podría hablarse de una aniquilación activa, que habríamos de poner en Dios, y de una aniquilación pasiva, que habríamos de radicar en las cosas creadas y no conservadas.

Por lo demás, no es necesario, ni tampoco acertado, el que se conciba a la aniquilación activa como una acción positivamente destructora de algo que ya existe, y que, en cierto modo, se resiste a ser aniquilado. Eso sería dejarse llevar de la imaginación, con la sola base de lo que ocurre en las destrucciones de las cosas materiales. La aniquilación divina no hay que concebirla como algo positivo, sino como algo negativo, como un no hacer por parte de Dios, como un no conservar por más tiempo algo ya creado y mantenido hasta ese momento en la existencia. Y como no hay que olvidar que el poder divino se identifica con el divino querer, ilustrado por su saber, y con el ser mismo de Dios, que es eterno, esa supuesta aniquilación divina habría de concebirse como el acto eterno del querer de Dios que, respecto de un determinado efecto, quiere que exista desde tal tiempo hasta tal tiempo, o sea, que se inicie, por la creación, en un determinado momento, que se mantenga, por la conservación, durante un determinado periodo, y que deje de existir después en el momento de eso que llamamos su aniquilación. Y desde el punto de vista de Dios nada de esto es temporal: todo está fijado desde la eternidad; ni nada es negativo, pues se trata de fijar positivamente, desde siempre, y de modo enteramente libre, el período de duración temporal de una determinada cosa.

Y por lo que se refiere a la aniquilación pasiva, ésta no puede consistir en otra cosa que en el cese de la continuidad en el ser. Se trataría de que una cosa cualquiera que, un instante antes se mantenía en el ser recibido, dejara en absoluto de ser. No que se trasformara en otra cosa distinta, pues en el supuesto de la transformación, no habría un cese completo en la continuidad de su ser. La materia, en efecto, es decir, la misma materia que antes existía bajo una forma sustancial determinada, seguiría existiendo, aunque ahora bajo otra forma sustancial distinta; y así, algo de la sustancia destruida, seguiría existiendo en la nueva sustancia. No habría, pues, aniquilación.

Pero aclaradas así las cosas, se trata ahora de contestar a esta pregunta: ¿Se aniquila de hecho alguna cosa en el mundo? O bien: ¿Aniquila Dios algo de lo que ha creado? Digamos, ante todo, que la aniquilación, como hemos ya señala-

do, se refiere directamente a las sustancias individuales, que son las que propiamente existen. No se refiere, pues, al menos directamente, a los accidentes, que no existen en sentido propio, pues no existen en sí mismos, sino sólo en las sustancias en las que inhieren, con ellas y por ellas. Pues bien, la respuesta habrá de ser ésta: Nada de lo que Dios ha creado será jamás aniquilado.

Comencemos por considerar esa tesis en las sustancias espirituales, y en las almas humanas, que son también sustancias espirituales, aunque incompletas. Tales sustancias son de suyo incorruptibles, y en consecuencia carecen de toda potencia real e intrínseca para dejar de ser. Es verdad que, respecto de ellas, puede hablarse de una potencia extrínseca de dejar de ser, pues no es contradictorio que no existan, y tampoco atenta contra la sola potencia de Dios el que así ocurra. Mas, como esto último, es decir, el que dejen de ser en algún momento, depende, sólo del querer de Dios, la cuestión se traslada precisamente a ese querer, que, como sabemos, no es arbitrario, sino sabio, o sea, acorde con la sabiduría divina, y es además justo y liberal.

Pues bien, ¿puede considerarse acorde con la divina sabiduría el que Dios quiera crear una sustancia espiritual, o sea, una sustancia indestructible de suyo, y que, sin embargo, venga de hecho esa sustancia a quedar destruida en un plazo de tiempo más o menos largo? No parece, desde luego, que sea éste un modo sabio de proceder. Añádase a esto que el querer divino es también justo y liberal. Justo, con justicia distributiva, según la cual Dios reparte sus dones de acuerdo con los fines a los que ordena a todos y cada uno de los seres creados, conservados y dirigidos por El; y ciertamente no parece justo privar de la existencia a un ser que ha sido creado inmortal. Y además es liberal, distribuidor de sus dones de modo abundante y sin miras interesadas, y tampoco parece que sea generoso, sino cicatero, el entregar un don tan preciado como el de la inmortalidad, para luego retirarlo.

En suma, como la omnipotencia divina, no se separa nunca de la sabiduría de Dios, ni tampoco de la dilección justa y generosa con la que ama individualmente a cada una de las personas por El creadas, se puede resueltamente afirmar, con muy sólido fundamento, que ninguna persona creada o ninguna sustancia espiritual finita dejará nunca de existir; nunca será aniquilada.

Y por lo que se refiere a las sustancias corpóreas, la conclusión final no puede diferir mucho de la anterior. Es claro que cada una de las sustancias materiales es de suyo perecedera, y que, por tanto, es natural que todas perezcan o dejen de existir. Pero también es cierto que, por ley inexorable de su misma constitución hilemórfica, a la destrucción o corrupción de cualquier sustancia corpórea sigue necesariamente el surgimiento o generación de otra sustancia corpórea. O sea, que siguiendo el curso natural de las cosas, también está excluida la aniquilación dentro del mundo material. Y esto sin contar que Dios puede hacer que una determinada sustancia corporal no perezca jamás, ya que

así como dicha sustancia tiene una potencia natural e intrínseca de dejar de ser lo que es para convertirse en otra cosa, así también la tiene para seguir siendo lo que es por tiempo indefinido, si causas extrínsecas más poderosas no lo impiden.

Las razones para defender que el mundo material en su conjunto no será aniquilado, o sea, no volverá a la nada de la que salió, son muy semejantes a las aducidas respecto a las sustancias espirituales. El mundo material en su conjunto es naturalmente indestructible. Pueden perecer individualmente todas y cada una de las sustancias corpóreas que ahora existen, pero no para sumergirse en la nada, sino para dejar paso a otras sustancias corpóreas. El mundo material, en su conjunto, podría quedar incluso esencial y enteramente trasformado. De este mundo viejo podría surgir un mundo nuevo, "unos cielos nuevos y una tierra nueva". Pero la destrucción total del mundo corpóreo, su aniquilación, requeriría una intervención especial de Dios, como la ha requerido su creación: aunque no se trataría ya de una intervención positiva, sino negativa, o sea, de un cese de la acción divina conservadora, en el sentido más atrás explicado.

Pero ¿puede preverse que tal aniquilación se dará alguna vez? No ciertamente, puesto que, como vimos, el poder de Dios está siempre unido a su saber y a su amor. Y si atendemos a su saber, no resulta congruente con él que Dios asigne a una cosa creada la prerrogativa de la indestructibilidad, y, por otra parte, la destruya. Y si atendemos a su amor, tampoco se compagina con él que Dios, para manifestar su Bondad, elija a unas determinadas criaturas materiales, en vez de otras que también habría podido elegir, y que después les retire esa predilección, y queden con ello reducidas a la nada.

En esa misma línea van las razones aducidas por SANTO TOMÁS a este respecto. Escribe así en la Suma Teológica: "Lo que hará Dios, siguiendo el orden natural que El mismo ha inserto en las cosas creadas, puede deducirse de la naturaleza misma de tales cosas (...) Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales, y así en ellas no hay potencia para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, que es incorruptible, por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción"[20]. Y poco después añade: "El hecho de que las cosas hayan sido implantadas en la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para dicha manifestación"[21].

---

[20] Tomás de Aquino, *STh* I q104 a4.

[21] Tomás de Aquino, *STh* I q104 a4 ad 1.

IV. EL GOBIERNO DIVINO

1. Naturaleza del gobierno divino

El gobierno divino es aquella manifestación del poder de Dios que tiene por objeto la dirección y conducción hasta su fin de todos los movimientos y operaciones de las cosas que Dios ha creado. Como es claro, el gobierno divino supone la creación de todo el universo y asimismo la conservación del mismo y de todas las cosas que lo constituyen. Pero también hay que decir que tanto la creación como la conservación se ordenan al gobierno, que es lo que, en último término, persigue o procura toda la actividad de Dios fuera de El.

Como ya vimos, la finalidad última de dicha actividad divina *ad extra* consiste, considerada por parte de Dios, en la difusión o comunicación de la bondad divina, y, considerada por parte del universo creado, en la asimilación a Dios, o sea, en asemejarse cada vez más a El, o reflejar cada vez mejor en sí mismo las infinitas riquezas contenidas en la bondad divina. Pero tanto una cosa como otra no se cumplen, en toda su posible intensidad, con la sola creación o con la sola conservación, sino precisamente con el gobierno divino. Por lo cual el gobierno divino del mundo y de todo lo que en él se contiene es el exponente o la manifestación más clara de la finalidad de la acción de Dios fuera de El.

Pero, así como en la acción creadora (y también en la conservadora) se contienen o implican el entender divino y el divino querer, que juntos constituyen el poder de Dios, así también en el gobierno divino tienen que conjugarse la sabiduría de Dios y el amor divino, que reciben entonces el nombre especial de Providencia de Dios, mientras que lo más típico del poder divino en este campo recibe el nombre de Concurso de Dios. Veámoslo por separado.

Consideremos, en primer lugar, la Providencia de Dios. Con esa expresión se designa el plan eterno de la divina sabiduría que rige la dirección y la conducción de todos los movimientos y operaciones de los seres creados hacia sus respectivos fines particulares y hacia el fin total del universo. Se trata de un plan completo, en el que no puede faltar detalle alguno, de todo el orden dinámico del mundo creado. Un plan no meramente teórico o especulativo, sino práctico o activo, y que, por consiguiente, implica formalmente al divino querer, pues se trata, por así decirlo, del diseño completo de todo lo que Dios quiere hacer en el mundo, bien directamente, por Sí mismo, bien indirectamente, mediante la colaboración de los agentes creados.

Este plan de la divina sabiduría es, como hemos dicho, eterno, y, por lo mismo, inmutable, como eterno e inmutable es todo el saber y todo el querer de Dios. Pero es claro que la realización *ad extra* de dicho plan es temporal, y entraña, por ello, todo tipo de mutaciones, es decir, todas las mutaciones pre-

vistas en el mismo, pues se trata del plan de todas las operaciones y movimientos de los seres creados a través del tiempo. Y ya vimos que son perfectamente compatibles ambos extremos, pues todo ocurre de hecho tal y como Dios lo quiere desde siempre o desde toda la eternidad

El nombre de "Providencia" con que se designa este plan eterno de la divina sabiduría hace referencia a la anterioridad del mismo respecto de su efectiva realización: "pro-vidente", *porro videns*, es el que prevé, o sea, el que ve con anticipación. Lo que es también propio de la "prudencia" o de la "providencia" humanas, de donde se toman el nombre y el concepto, que luego se aplican a Dios. Pero esto supone una cierta dificultad, que habrá que resolver.

En efecto, si el plan eterno en que consiste la Providencia de Dios es cierto e inmutable, parece desprenderse de ello que todo lo que ocurre en el mundo (lo que ha ocurrido hasta ahora y lo que ocurrirá en el futuro) es por completo necesario. Ningún acontecimiento del pasado podría haber dejado de producirse, ni ningún acontecimiento del futuro podrá no darse, y precisamente en el tiempo y según el modo en que está previsto por Dios. Pero si esto es así, no hay contingencia alguna en el universo, sino que todo es necesario, con la necesidad que el mismo Dios le impone. Y como un caso especial de esa contingencia, tampoco habrá libertad alguna en las personas creadas.

Más adelante nos haremos cargo, con mayor detenimiento, de esta dificultad y trataremos de darle la solución oportuna. Ahora nos limitamos a adelantar que la Providencia de Dios no impone ninguna necesidad a los seres ni a los acontecimientos previstos en Ella, sino que, según la voluntad de Dios, todo ocurre tal como El lo ha previsto: lo necesario, necesariamente, lo contingente, contingentemente, y lo libre, libremente.

Pero consideremos ahora la otra dimensión, también necesaria, del gobierno divino del mundo, a saber, el Concurso divino. Al tratar de la acción divina *ad extra*, dijimos que había de concebirse como "formalmente inmanente y virtualmente transitiva". Por ello, ni la creación, ni la conservación, ni tampoco el gobierno divino, añaden realmente nada a las operaciones inmanentes de Dios, o sea, a su entender y a su querer. Sólo añaden algo conceptualmente distinto, a saber, una cierta relación de razón de Dios a los efectos que de El resultan, en tanto que dicha acción "transitiva" divina, es decir, el "poder" divino, entraña, en Dios, una cierta razón de principio ejecutor de los designios de su sabiduría y de los mandatos de su querer. Pues bien, en lo que atañe al gobierno divino del mundo, el poder divino, o sea, el principio ejecutor del mismo, se denomina "concurso" de Dios. Debemos, pues, entender el Concurso divino como la "ejecución" de la divina Providencia. Por lo demás, el concurso divino puede entenderse activamente o pasivamente. Y aquí lo consideraremos, sobre todo, pasivamente.

Y ante todo, una aclaración a ese nombre de "concurso". No se designa con ese nombre a la creación, pues, como ya vimos, la acción creadora es exclusiva de Dios, y ningún agente creado puede participar en ella, ni siquiera como causa instrumental. La misma conservación divina, en su sentido más propio, o sea, en cuanto se refiere, por una parte, a las sustancias espirituales, y por otra, a la "masa" o conjunto de los seres corpóreos, es también exclusiva de Dios, y por ello, tampoco en ese aspecto, podría denominarse "concurso"; aunque en otro aspecto, menos radical, los agentes creados puedan concurrir o cooperar con Dios en la conservación, por un tiempo más o menos largo, de determinadas sustancias corpóreas individuales. Pero donde se ve claro que la acción divina *ad extra* es un "concurso", es precisamente en el gobierno divino del mundo, porque aquí, indudablemente, Dios no obra solo, sino que se vale o "se ayuda", por así decirlo, de los agentes creados, tanto naturales como libres.

Y es natural que Dios reparta entre los agentes creados, o mejor, comparta con ellos, esa tarea primordialmente suya de gobernar el mundo. Porque todo lo que en el mundo existe es, como vimos, una pura donación de Dios. Es El quien, según los designios de su sabiduría y las larguezas de su amor, ha repartido sus dones entre los seres que ha creado, dándoles, primero, el ser, y manteniéndolos después en dicho ser, y comunicándoles finalmente, de mil maneras, el poder de obrar, la capacidad de llevar a cabo todo tipo de operaciones, ya inmanentes, ya transitivas, en virtud de las cuales, influyen y actúan unos sobre otros. Es evidente que todas las operaciones y todos los movimientos de los seres creados se integran en el orden dinámico u operativo del universo, como los seres creados mismos se integran en el orden dispositivo o situal del mismo universo. Pero ya vimos que el orden dispositivo se ordena al orden operativo, que es el definitivo, o sea, el orden final de toda la actividad de Dios fuera de El. Y por eso hay que decir que *omne ens est propter suam operationem*.

Por tanto, no se entendería bien, o no parecería razonable que Dios, que ha comunicado a las criaturas, en la medida de lo posible, las riquezas de su ser, no les haya comunicado también las riquezas de su obrar. Ya sabemos que hay alguna operación divina que Dios no puede comunicar ni compartir con las criaturas, como es la creación, y, en sentido radical, tampoco la conservación. Pero las operaciones inmanentes de conocer y de apetecer, sí las puede comunicar, y también las operaciones transitivas. Luego es sumamente razonable que las haya de hecho comunicado a los agentes creados; y así nos lo confirma la más elemental experiencia.

Pero cualquier actividad de los agentes finitos requiere del concurso divino para su efectiva ejecución. Como ya vimos al tratar de las demostraciones de la existencia de Dios, en toda actividad creada hay siempre un punto débil, y es el paso del poder obrar al obrar mismo, y no sólo eso, puesto que la insuficiencia de dicha actividad afecta también al desarrollo y definitivo cumplimiento de la

misma No se trata, por supuesto, de negar, la actividad de los agentes creados, sino de aclarar que su autosuficiencia en orden a sus respectivas acciones, no es completa, ni absoluta, sino parcial y relativa. Las criaturas todas, que dependen de Dios en el comienzo de su ser, por la creación, y también en el mantenimiento de su ser, por la conservación, no dependen menos de El en su obrar, en cualquier tipo de obrar; y esa dependencia es la que se expresa con el concurso divino.

El concurso divino, por su parte, plantea una dificultad parecida a la ya apuntada al hablar de la providencia de Dios. ¿Anula dicho concurso cualquier autonomía, incluso la autonomía parcial y relativa, de los agentes creados que obran por necesidad de su naturaleza? O lo que es más difícil de explicar, ¿cómo puede compaginarse el concurso divino con la libertad de las personas creadas? También de esta cuestión trataremos después con la amplitud requerida.

Terminemos este apartado resumiendo lo dicho acerca de la naturaleza del gobierno divino. Dicho gobierno, orientado esencialmente a la realización del orden dinámico del universo, no es una tarea que Dios haya querido reservarse exclusivamente a Sí mismo, sino una obra espléndida de colaboración entre los agentes creados y el Agente increado. Porque dicho Agente, o sea, Dios, llevado de su infinita liberalidad, ha querido asociar a esa tarea a los referidos agentes creados, y así les ha dotado de un verdadero poder de acción, que mantiene y respeta y ayuda, a fin de que todos ellos, es decir, no sólo los agentes naturales, sino también los libres, colaboren realmente con El, cooperen con El en el logro y cabal cumplimiento del fin último de todo el orden dinámico del universo.

Y como ya hemos visto, en ese gobierno divino del mundo podemos y debemos señalar dos aspectos o dimensiones: la Providencia de Dios y el Concurso divino.

2. Las líneas maestras del gobierno divino

Antes de pasar al estudio de las dificultades que plantean la Providencia divina y el Concurso de Dios, en su conexión con la actividad de los seres creados, conviene exponer, aunque sea a grandes rasgos, las líneas maestras del gobierno divino en su conjunto, y que pueden sintetizarse así.

Primero: Lo ontológicamente inferior debe estar sometido y puesto al servicio de lo ontológicamente superior, y en concreto, las cosas, las meras cosas, deben subordinarse a las personas, y estar puestas al servicio de éstas. Así, por ejemplo, hablando del hombre, que es persona, pero que, por su cuerpo, participa de la condición de cosa, hay que decir que el cuerpo del hombre ha sido asignado al espíritu humano para servicio de éste, y no al revés. La unión del

espíritu humano al cuerpo del hombre no se ha llevado a cabo para salvar o remediar las deficiencias del cuerpo humano, sino precisamente a la inversa. Y lo mismo ocurre, en general, en las relaciones de todas las cosas con las personas.

Segundo: El fin particular de cada cosa y de cada persona debe estar subordinado y puesto al servicio del fin total del universo, aunque en ese fin total del universo las personas tengan indudablemente la primacía, y por eso ninguna persona puede dejar de contar y de ser valorada por sí misma en orden a ese fin total del universo.

Tercero: El fin total del universo, al que se endereza el gobierno divino del mundo, debe consistir, por una parte, o sea, visto desde Dios, en la comunicación o difusión de la bondad divina, y por otra parte, es decir, visto desde el mundo creado, en la participación por semejanza y lo más perfectamente posible, de dicha bondad divina; lo que se logra tanto por la acción divina *ad extra*, como por toda la actividad de las criaturas y los influjos correspondientes de unas sobre otras; de las cosas entre ellas; de las cosas respecto de las personas; de las personas respecto de las cosas, y finalmente de las personas entre sí.

Cuarto: Las cosas, las meras cosas, actúan e influyen unas sobre otras, siguiendo cada una de ellas sus propios impulsos naturales, o sea, como agentes que obran por necesidad de su naturaleza. También cabe la acción espontánea o natural de una cosa sobre sí misma, especialmente en los seres vivos y en los grados inferiores de la vida

Quinto: Por su parte, las personas, actúan e influyen también las unas sobre las otras, y también sobre sí mismas, pero de manera libre. Lo que ocurre así. Si se trata de puros espíritus, la acción y el influjo de unos sobre otros no puede ser de carácter físico, sino exclusivamente de tipo intelectual, o sea, mediante una iluminación o un lenguaje puramente espiritual (transmisión directa de sus pensamientos), de suerte que un espíritu manifieste a otro algo que éste no conoce, o le aconseje en orden a sus ulteriores acciones, o le pida ayuda, etc.. Y si se trata de espíritus unidos a sus respectivos cuerpos, que es el caso de los espíritus humanos, la acción y el influjo de unos sobre otros, aunque tenga un principio intelectual, no se trasmite normalmente de modo directo, sino con la mediación del propio cuerpo, ya sea valiéndose del lenguaje humano, ya también por contacto corporal e influjo físico. Por lo demás, las manifestaciones más patentes del influjo de unos hombres sobre otros se concretan en estas dos: la natural convivencia en las distintas sociedades humanas, y el despliegue de las múltiples conexiones e influencias de la historia, a lo largo de la prolongada existencia de esas sociedades.

Sexto: Finalmente puede darse una acción e influjo de las personas sobre las cosas, y también de las cosas sobre las personas. En este punto, dada nuestra casi total ignorancia acerca de la naturaleza específica y del modo propio de

actividad de los puros espíritus (en realidad, hasta carecemos de pruebas apodícticas con que establecer la existencia de tales espíritus), nos habremos de limitar a los espíritus encarnados o esencialmente unidos a sus respectivos cuerpos, que son los espíritus humanos. En la unidad sustancial de cuerpo y alma de cada una de las personas humanas encontramos, del modo más claro, ese influjo de lo material sobre lo espiritual y de lo espiritual sobre lo material. No sólo el cuerpo propio, el cuerpo que cada alma humana espiritual informa y vivifica, afecta e influye, con sus diversos estados y movimientos, hasta en lo más íntimo de dicha alma espiritual, sino que también lo hacen los otros cuerpos exteriores, aunque siempre a través del cuerpo propio. Y del mismo modo las almas espirituales influyen grandemente sobre sus propios cuerpos, y también a través de ellos, en los demás cuerpos que nos circundan.

Como concreción de este último punto conviene indicar el dominio del hombre sobre la tierra, el planeta en que habitamos. Dos tareas parecen sintetizar todos los intercambios de influjos del hombre con dicho planeta. Primero, el cuidado de éste, evitando su destrucción y protegiendo su equilibrio ecológico. Se trata, en efecto, del lugar en el que el hombre habita (no tiene otro), y, por ello, le es preciso preservar en él todas aquellas condiciones que lo hacen habitable. Segundo, la transformación de la misma tierra, sobre todo superficialmente, para hacerla cada vez más humana, o sea, más apta para el servicio que está llamada a rendir al hombre, que la habita.

Pues bien, sobre esas líneas maestras del gobierno divino del mundo, se va tejiendo la trama del mismo, con la colaboración de todos los agentes creados (las llamadas "causas segundas") y la suprema dirección e impulso del Agente increado (la Causa primera y universal). Dicha trama no es obra de la casualidad o del azar, sino la ejecución infalible del plan eterno e inmutable, diseñado por la divina sabiduría y querido por el divino amor. Pero tampoco es una trama de la que estén excluidas la contingencia y la libertad, con sus posibles, y muchas veces efectivos, fallos y desviaciones. Porque esos mismos fallos y desviaciones están previstos, y asumidos e integrados, en el orden total del universo, o en el despliegue completo de la susodicha trama.

3. Providencia divina y libertad creada

Como hemos señalado anteriormente, existe, o parece existir, una grave dificultad para armonizar la necesidad e inmutabilidad de la Providencia de Dios con la contingencia de las acciones de los agentes naturales y la libertad de las acciones de los agentes libres. La dificultad susodicha se concreta en los siguientes términos.

Primero, tanto el plan eterno de la divina sabiduría como la elección de dicho plan por el querer divino, son, por su propia naturaleza, inmutables, y de una completa certidumbre en cuanto a su ejecución detallada y completa.

Segundo, ese plan y esa elección son, precisamente por ser eternos, de una anterioridad absoluta respecto de su ejecución temporal por parte de los agentes creados todos, tanto naturales como libres, que colaboran o cooperan a su realización.

Tercero, resulta evidente que el conocimiento de un hecho real, si es contemporáneo al mencionado hecho, no impone ninguna necesidad al mismo, por muy cierto o seguro que tal conocimiento sea; en cambio, si el conocimiento en cuestión es anterior a ese hecho, y es un conocimiento cierto, entonces el hecho sí queda afectado, puesto que para corresponder a esa certeza tiene que ser cierto él mismo, es decir, tiene que ser necesario. Así, yo puedo saber, con entera certeza, que mi amigo Pedro está en este momento escribiendo una carta; y este saber mío no afecta para nada a la contingencia de esa actividad de mi amigo; pero si yo conozco con certeza que mañana, a las doce horas, ocurrirá un eclipse de sol, visible en el lugar en que habito, es claro que ese hecho tiene que ser necesario, ya que, de lo contrario, mi conocimiento no sería cierto. Pero hemos dicho antes que la Providencia de Dios, como eterna que es, es completamente anterior a la ejecución del plan divino diseñado en Ella, y además, como inmutable que es, es absolutamente cierta. Luego no parece caber otra posibilidad de salvar esas notas de la Providencia de Dios que suponer que la ejecución del plan divino, tanto por parte de Dios, como por parte de los agentes creados, es absolutamente necesaria y segura. Luego no puede haber contingencia ni libertad en los agentes creados respecto a la ejecución del susodicho plan divino.

Sin embargo, los datos completos del problema no son exactamente los que acabamos de exponer. Hay un dato más que no se ha tenido en cuenta hasta ahora, y es el relativo a las relaciones de la eternidad con el tiempo. La eternidad, hemos dicho, es completamente anterior al tiempo, y es verdad; pero no es toda la verdad. Porque la eternidad también es posterior al tiempo, y es, sobre todo, contemporánea a todos los momentos del tiempo. La eternidad, como en su momento dijimos, no es un tiempo infinito, o sea, una duración ilimitada, pero con la estructura propia de la temporalidad, o sea, con pasado, presente y futuro. La eternidad es *tota simul*, toda a la vez, sin pasado ni futuro. Por ello, no es lo mismo el presente temporal, el "ahora del tiempo", que el presente intemporal, que abarca y sintetiza, en su misma simplicidad, a todo el tiempo, o sea, al pasado y al futuro, sin distenderse él mismo ni en pasado ni en futuro.

En consecuencia, al decir que la eternidad es anterior al tiempo no se quiere decir que sea temporalmente anterior al mismo, pues esto es verdaderamente un absurdo; es anterior a todo el tiempo y a cada una de sus partes de un modo no

temporal, sino esencialmente superior a todo tiempo. Y lo mismo se diga de la posterioridad de la eternidad a todo el tiempo y a cada una de sus partes, y de la simultaneidad de la eternidad a cada una de las partes del tiempo. Son, por así decirlo, dos planos distintos, pero uno de ellos mucho más alto y mucho más amplio que el otro. Todo lo que hay en el plano inferior está asumido o integrado en el plano superior, pero no en el mismo nivel de aquél, sino en la superior elevación y amplitud de éste. Así la eternidad abarca a todo el tiempo y lo supera, porque no es ninguna numeración del movimiento según lo anterior y lo posterior, sino la posesión perfecta y toda a la vez de una vida interminable.

Las dificultades que puede entrañar esta concepción de la eternidad y de sus relaciones con el tiempo se explican perfectamente por el hecho de que nosotros mismos somos temporales, y en nuestro conocimiento ordinario, e incluso en el filosófico, nos resulta difícil sustraernos a los condicionamientos que el conocimiento sensitivo impone al conocimiento intelectual, siendo bien patente que ese conocimiento sensitivo está indisolublemente unido al espacio y al tiempo, y por eso muy alejado de todo lo positivamente inmaterial. Pero si somos capaces de trascender, en algún sentido, lo corpóreo, lo mudable, lo espacial y lo temporal, y lo somos cuando alcanzamos intelectualmente esas perfecciones divinas de las que hemos venido hablando, estamos igualmente abiertos o capacitados para alcanzar lo absolutamente inmutable y eterno. Entonces, aun con dificultades, podemos concebir ese otro tipo de duración que describió BOECIO como "la posesión perfecta y toda a la vez de una vida interminable". Y desde esa altura podemos vislumbrar que lo eterno, incluyendo exhaustivamente a todo el tiempo, lo trasciende y lo supera, del modo dicho.

Pero si las cosas son así, resulta entonces fácil dar solución a la aporía antes planteada. La Providencia divina, o sea, el plan excelso de la divina sabiduría y del eterno amor, al coexistir, desde su propia eternidad, con la ejecución temporal del mismo, no impone una necesidad añadida a esa ejecución, sino que se armoniza con ella de tal suerte que, según el querer de Dios, hay en ella acontecimientos necesarios, como los resultantes de las leyes fijas de la Naturaleza, y acontecimientos contingentes y libres; contingentes los debidos a los agentes naturales particulares, que a veces fallan en sus acciones; y libres los debidos a la libertad de las personas creadas, que a veces también fallan y no secundan las mociones divinas, ordenadas siempre al bien. Pero todo ello quedará mejor explicado, cuando tratemos del Concurso divino.

A la pregunta de si la Providencia divina impone necesidad a las cosas en Ella previstas, contesta así SANTO TOMÁS: "La Providencia divina impone necesidad a ciertas cosas, pero no a todas, como algunos dijeron. En efecto, a la providencia pertenece ordenar las cosas al fin. Mas, después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas se realiza es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se en-

contrasen todos los grados del ser. Luego corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados, y por ello señaló a unos efectos causas necesarias, para que se produjesen necesariamente, y a otros, causas contingentes, para que ocurrieran contingentemente, según la distinta condición de las causas próximas"[22].

4. Concurso divino y libertad creada

Si la apelación a la eternidad de la Providencia divina, salva airosamente la dificultad que representa su conciliación con la contingencia y la libertad de los agentes creados, no ocurre lo mismo cuando lo que se trata de conciliar es el Concurso divino y las acciones contingentes y libres de los seres creados. Vamos a examinar este asunto con todo detalle, pues se trata de la cuestión crucial de la "Teodicea" estrictamente dicha, palabra que significa literalmente "Justificación de Dios"[23].

Comencemos por exponer claramente los datos del problema. En primer lugar tenemos el carácter eterno e inmutable del Concurso divino, activamente considerado. No se trata de una actividad distinta del acto creador, ni del acto de la universal conservación de todo lo creado. Más aún, no es algo distinto del entender y del querer divinos, ni tampoco, por consiguiente, del divino ser. Desde esta perspectiva, pues, la más completa inmutabilidad y la más absoluta certidumbre del Concurso de Dios.

Pero junto a esto, es preciso afirmar también la clara temporalidad, o sea, la real coexistencia temporal, de cada uno de los efectos del Concurso divino respecto de cada acción de los agentes creados (agentes necesarios, agentes contingentes y agentes libres). Esos efectos son otras tantas mociones, que inician, que prolongan y que consuman, las acciones todas de las criaturas, en los momentos determinados del tiempo en que de hecho son llevadas a cabo. Y, sin embargo, son mociones eternamente conocidas y eternamente queridas por Dios, de modo completamente inmutable, y absolutamente cierto.

Por su parte, los agentes creados, así como necesitan ser mantenidos o conservados por Dios en cada instante de su permanencia en el ser, así necesitan también ser movidos o activados por Dios en todas y cada una de las acciones que llevan a cabo, y esto, tanto en el inicio de las mismas, o sea, en ese pasar de

[22] Tomás de Aquino, *STh* I q22 a4.

[23] Como es sabido, el nombre de "Teodicea" aparece por vez primera en la literatura filosófica, con la obra de Leibniz titulada así: *Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.*

tales agentes del poder obrar al obrar mismo, como en el ulterior despliegue de toda la actividad que efectivamente ejecutan, o sea, en el mantenimiento de la misma y en su consumación y acabamiento.

Por esa razón, en el tratamiento de todo este asunto, se ha solido distinguir entre el denominado "concurso previo" (conocido también como "premoción física") y el llamado "concurso simultáneo"; de suerte que con el primero se ofreciera la explicación adecuada para el paso de un agente creado desde el poder obrar al obrar mismo, y con el segundo la explicación congruente para el sostenimiento de la acción creada, ya iniciada, durante todo su desarrollo y hasta su consumación. También ha solido ocurrir que el "concurso previo" ha encontrado, en bastantes autores, más dificultades que el "simultáneo", hasta el punto que algunos de ellos han rechazado el primero y aceptado, en cambio, el segundo. Pero, examinado el asunto en toda su profundidad y amplitud, no es posible dejar de admitir esos dos tipos de concurso divino, aunque, llegado el caso, haya que hacer frente a todas las dificultades que surjan de uno y otro.

Pero plateemos ya la dificultad principal que es preciso encarar aquí, es a saber, el carácter innegablemente contingente (y en su caso libre) de la inmensa mayoría de las acciones de los agentes creados. Porque es claro que esa contingencia y esa libertad se muestran, a nuestra espontánea comprensión, como abiertamente incompatibles con la inmutabilidad y la certidumbre del Concurso divino. En efecto, podemos preguntarnos, ¿cómo es posible que una moción divina pueda frustrarse, o pueda resultar en algún caso ineficaz, bien por la intersección de otra moción contraria, como ocurre muchas veces en las acciones de los agentes naturales, bien por la resistencia respecto de la misma, debida al propio agente, como sucede también frecuentemente en las acciones de los agentes libres? Sin embargo, si tal posibilidad no se diera, no se ve cómo podría seguir diciéndose que tales acciones de los agentes creados son contingentes o son libres.

Una cosa, sin embargo, hay que mantener con firmeza, y es que esos efectos del Concurso divino que hemos denominado "mociones", si son en algún caso frustrables y de hecho frustradas por los agentes creados contingentes y libres, lo serán precisamente porque Dios lo haya querido así, y lo haya querido desde toda la eternidad. Más aún, esa es la única manera de que resulten en el mundo, por la acción efectiva de los agentes creados, ciertos efectos contingentes y libres, concretamente aquellos que consisten en algún mal, ya natural, ya, sobre todo, moral. Pero vayamos ya con la exposición, al menos en sus líneas generales, de la solución que parece más acertada, en relación con este problema.

Y comencemos por los agentes naturales. Tales agentes obran, como es sabido, por impulso necesario de sus respectivas naturalezas, y por ello sus acciones están, en cierto modo, precontenidas en dichas naturalezas, aunque siempre haya que suponer, como es claro, la moción divina, tanto previa, como simultá-

nea, para que dichas acciones se inicien y se desarrollen De esta suerte, las acciones de esos agentes, además de ser conocidas de antemano por Dios, que conoce perfectamente las naturalezas de los mismos, serán también, sin duda, queridas por Él, como Autor que es de las susodichas naturalezas; pues es claro que quien quiere una causa quiere también los efectos que naturalmente resultan de ella. Y si en las acciones de los agentes naturales se producen fallos, esos fallos pueden siempre ser atribuidos a las acciones contrarias de otros agentes; acciones que también son previstas y queridas por Dios, en cuanto integradas en el orden total del universo. En consecuencia, todo lo que ocurre en el mundo por la acción de los agentes naturales es perfectamente asumible o integrable en el orden dinámico del universo que Dios ha previsto y querido desde toda la eternidad.

Repitámoslo, todo lo que resulta en el mundo por la acción de los agentes naturales, incluso los fallos, los defectos, los males, que son siempre males naturales, no morales. Como ya vimos, los males naturales no son queridos directamente por Dios, pero sí indirectamente, cuando Dios quiere más el bien que resulta de dicho mal, que el bien del cual ese mal priva. Y en el orden total del universo, esos males son otras tantas condiciones necesarias del bien mayor y superior que Dios quiere y promueve en el mundo. En este orden de los agentes naturales, las mociones divinas son, a veces, completamente infrustrables, y de ellas resultan las acciones necesarias (con necesidad condicionada) que en el mundo también ocurren; pero otras muchas mociones divinas son frustrables, y de hecho quedan frustradas por la acción contraria de otros agentes, y de aquí resultan las acciones contingentes, y, dentro de ellas, las acciones que producen o desencadenan algún mal natural, que ulteriormente es contrarrestado y superado por un bien mayor, en el conjunto del bien total del universo.

Pero pasemos ahora a los agentes libres. Aquí también conviene distinguir, por las razones que luego veremos, entre mociones divinas infrustrables y mociones divinas frustrables; y además hay que establecer muy claramente la diferencia entre la línea del bien y la línea del mal; por supuesto, del mal moral, que es el mal propio de los agentes libres. Por lo que se refiere a esto último, conviene recordar que el mal moral, que se opone directamente al bien divino, no es nunca querido positivamente por Dios, ni de modo directo, ni tampoco indirectamente. Respecto de dicho mal, como ya se aclaró, ni puede decirse que Dios quiere que exista (porque entonces sería causa del mismo), ni puede tampoco decirse que quiere que no exista (porque entonces no existiría en absoluto). Lo que puede y debe decirse es que Dios quiere permitirlo, o sea, quiere no impedirlo, de lo cual resulta que ni Dios es causa del mal moral, ni queda completamente excluido dicho mal de la conducta de los agentes libres. Y todo ello, naturalmente, con vistas a un bien mayor.

Pues bien, consideremos en primer lugar las acciones libres de las personas creadas en la línea del bien.. y ello tanto respecto a las mociones que pueden ser frustradas, como a las mociones infrustrables que, en este campo, también es preciso admitir. Las mociones divinas, sean del tipo que sean, se requieren necesariamente para que puedan darse las acciones libres de las personas creadas en la línea del bien. Porque, en efecto, ningún agente creado, que haya de obrar libremente en la línea del bien, puede, sin la correspondiente moción divina, iniciar por sí solo una de sus acciones libres ordenadas al bien, ni mantenerse o perseverar en ella, ni llevarla, por último, a su acabamiento natural. Tiene el agente libre cierta autosuficiencia en su actividad positiva respecto del bien, pero no una autosuficiencia completa, que le permita obrar sin ayuda alguna exterior, y, por supuesto, sin ayuda del Agente primero. Ese paso concreto del poder obrar el bien al obrar mismo, y ese mantenimiento en el ser de la sustancia del agente creado y obviamente también de su acción, requieren imperiosamente la acción divina, tanto gobernadora como conservadora.

Pero es claro que Dios, al concurrir con su moción a la acción del agente creado, respeta escrupulosamente la naturaleza de dicha acción. Por consiguiente, si se trata de una acción libre, respeta enteramente esa libertad, y no sólo la respeta, sino que la sostiene y la hace posible. ¿Y cómo puede verificarse tal cosa? Sencillamente porque Dios no mueve a la voluntad físicamente, y desde fuera, sino psíquicamente, y desde dentro, o sea, iluminando el intelecto, resaltando el atractivo del bien propuesto, y sosteniendo y ayudando a la voluntad para que elija ese bien. Nada de esto, en efecto, es contrario a la libertad, ni la anula, ni la aminora, porque el que elige lo hace conociendo el bien que elige, y ponderando su valor, valor que se presenta como preferible al de otros bienes que también se conocen. Y por supuesto que, al iluminar Dios al entendimiento para que conozca el valor de ese bien, no deforma la realidad, no engaña al hombre, ni le impide conocer otros bienes, que también comparecen ante él. Por el contrario, le lleva a conocer las cosas con verdad, y a apreciar los bienes que se le presentan en su verdadero valor, y es claro que eso no anula ni entorpece la libertad, sino que la mantiene y la ayuda.

Una prueba palpable de que esas mociones divinas ordenadas al buen uso de la libertad creada no anulan dicha libertad, la encontramos en el hecho de que en muchas ocasiones la libertad creada no secunda las mociones divinas, sino que las resiste o contraría, eligiendo algún mal moral, que ya sabemos que Dios positivamente nunca quiere, ni siquiera de modo indirecto. Es claro, por lo demás, que, en casos así, las mociones divinas que entonces entran en juego son ciertamente frustrables; son frustrables porque de hecho han quedado frustradas.

Pero aun queda un último punto por resolver, y es éste: ¿puede Dios, en algún caso, y en relación con la libertad creada, moverla con una moción infrustrable? Por una parte parece que sí, porque Dios es Señor y Dueño de todo lo

creado, y su dominio sobre sus obras, también sobre las personas creadas, es total. Pero, por otra parte, parece que no, porque Dios no destruye nada de lo que ha creado, sino que a todo lo mantiene en su ser, o sea, lo sostiene y lo ayuda para que conserve su modo propio de ser y su modo propio de obrar; y no se ve cómo una moción infrustrable ejercida sobre la libertad creada podría no anularla o destruirla.

Pero si examinamos el asunto con mayor detenimiento, puede también encontrarse una salida airosa a esta última dificultad. ¿Por qué habría de ser incompatible con la libertad creada el que dicha libertad fuera movida por Dios con una moción irrechazable? Porque, por supuesto, no se trata de moverla al mal, lo que sería totalmente inaceptable y contrario a la justicia divina, sino precisamente de moverla al bien, lo que siempre resulta congruente con la liberalidad de Dios. Se trata, pues, de mover la libertad creada al bien, de forma infalible, pero sin anular o destruir dicha libertad. ¿Cómo podría explicarse esto?

Consideremos, ante todo, que si la iluminación que Dios ofrece a un agente libre no permitiera a éste conocer otro bien que aquel al que Dios le mueve, no cabría ciertamente elección alguna en dicho agente, y así no podría darse en él ninguna forma de libertad, ni la libertad de especificación entre un bien y otro bien, ni tampoco la libertad de ejercicio entre querer y no querer, puesto que también el "no querer" puede presentarse como un bien. Por consiguiente, la iluminación divina, que comienza a mover a la libertad creada, no puede consistir nunca en la presentación de un solo bien, sino de varios, y entre ellos también el bien de "no querer", en esa ocasión, ninguno de los otros bienes. Pero esto no obsta naturalmente para que uno de esos bienes sea destacado o resaltado por Dios, siempre con verdad, sobre los otros bienes. Y entonces Dios, que conoce perfectamente hasta qué punto es preciso destacar o iluminar un bien, que es con toda verdad mejor que los otros, para que determinado agente lo elija de hecho, puede ciertamente mover hacia ese bien al mencionado agente, de manera infalible o irrechazable, sin anular empero su libertad, sino precisamente manteniéndola y ayudándola en máximo grado. Por lo demás, el agente creado nunca puede saber cuándo lo mueve Dios con una moción irrechazable, o cuándo lo mueve con otra que sí podría ser rechazada. En los dos casos, secundando la acción divina, obra con libertad, y no porque al susodicho agente le parezca que así lo hace, sino porque realmente es así. Por lo demás, en el empleo de uno u otro modo de mover la libertad creada, la iniciativa corresponde de lleno al propio Dios, y es a la libertad divina, no a la creada, a la que corresponde enteramente esa elección.

Pero queda todavía por considerar la parte más difícil del problema, y que corresponde precisamente a la acción libre de los agentes creados en la línea del mal. ¿Cómo puede un agente creado llevar a cabo una acción libre moralmente mala si respecto de ella Dios no lo mueve, pues Dios no puede mover al mal

moral? Para contestar a esta pregunta es preciso considerar atentamente qué tiene de malo o negativo y qué de bueno o positivo una acción libre moralmente mala. Porque es claro que en la susodicha acción no todo es malo o negativo, sino que posee también mucho de bueno o positivo. Es malo y negativo lo que esa acción tiene de deformidad moral o de desorden; pero es bueno y positivo todo lo que tiene de energía operativa y de realidad o ser.

Observemos primero lo que sucede con una acción defectuosa desde el punto de vista del mal físico, para que nos sirva de punto de referencia en la explicación de la deformidad moral. Vemos, por ejemplo, a un hombre que camina cojeando. Lleva a cabo una acción defectuosa, pero no privada de todo valor y de toda eficacia. El mismo caminar, en efecto, es algo valioso y claramente eficaz, que supone, sin duda, una energía positiva, la energía de su facultad locomotiva, que de suyo no ha sufrido detrimento alguno. Es el defecto de su pierna (una herida, una rigidez, una parcial amputación, etc.) lo que determina que el caminar de ese hombre sea claudicante; pero el caminar mismo es algo bueno; algo positivamente bueno, que queda viciado o lastrado por el defecto de la pierna.

Pues bien, de parecida manera, una acción libre, pero moralmente mala o defectuosa, tiene algo de malo y algo de bueno. Lo que tiene de malo es, en su misma raíz, algo realmente negativo, a saber, la no consideración del bien moral preceptuado en cada caso El intelecto del agente libre es solicitado por varios bienes, todos ellos finitos, aunque no igualmente valiosos desde el punto de vista moral. Y he aquí que el agente en cuestión dirige su atención hacia otros bienes, dejando de considerar el bien moral preceptivo para aquella situación. Es una resistencia también a la moción divina que le empuja, suavemente, con una moción rechazable, a que considere dicho bien moral, al que en tal ocasión debía de adherirse. Pero no secunda esa moción divina, sino que fija su mirada en alguno de los otros bienes, contrarios a ése, a cuya consideración, como ya vimos, también le empuja Dios, porque si no, no habría libertad. Por fin, elige y ulteriormente ejecuta la acción enderezada a uno de esos bienes contrarios al bien moral que en ese caso debía seguir. Se ha consumado la mala acción, que, sin embargo, tiene de bueno su propia energía física o psíquica, y toda la realidad que le compete como acción libre, deliberada, elegida y finalmente ejecutada con pleno dominio de la voluntad.

Pues bien, para todo lo positivo y bueno que hay en esa acción mala se requiere, por supuesto, la moción divina, y puede ciertamente decirse que Dios es causa de dicha acción, como Causa primera, mientras que el agente creado lo es también, pero como causa segunda. Sin embargo, para lo negativo y malo que hay en la susodicha acción, no se requiere moción divina alguna, y la única causa de la deformidad moral que tal acción tiene es el agente creado. Por consiguiente, no se puede decir que Dios sea, ni directa ni indirectamente, causa de

esa deformidad moral. Dios no la quiere en modo alguno, sino que simplemente la permite, o sea, que respecto de ella, quiere no impedirla. Y, por lo demás, si quiere no impedirla, es porque de ella se ha de seguir un bien mayor, en el conjunto del plan divino y del orden total del universo. Y puede añadirse que, sin duda, pertenece a ese orden total del universo el que sea preservada la libertad creada, aun a costa de sus fallos y desviaciones.

Es verdad que con esta explicación no desaparecen del todo las oscuridades, como tampoco desaparecen cuando, en relación con la Providencia divina, se apela a la eternidad, como la duración que supera y contiene a todo el tiempo. Nos resulta sumamente difícil el entender claramente las relaciones de lo eterno con lo temporal, y asimismo de lo inmutable con lo mudable, y de lo infinito con lo finito. Y es que nuestro intelecto, que, además de ser finito, es un *intellectus obumbratus* por sus estrechas relaciones con lo material y sensible, requiere de todas sus energías para poder elevarse hasta el conocimiento de las perfecciones divinas, y, cuando lo logra, siempre es de manera deficiente y precaria. Pero también conviene aclarar que las oscuridades no son lo mismo que las contradicciones o los absurdos. Y en las explicaciones propuestas para conciliar el Gobierno divino con las acciones contingentes y libres de las criaturas, lo que en primer lugar se procura es evitar las contradicciones, y después, llegar a la mayor claridad posible, que nunca alcanza la plena luz.

Lo más importante en el asunto que nos ocupa es llegar a vislumbrar qué tipo de colaboración existe entre la acción divina y la acción creada, o entre la Causa primera y las causas segundas. Para entender tal colaboración no es suficiente apelar al modelo de la causa principal y la causa instrumental; porque la causa principal creada es siempre causa parcial del efecto que se le atribuye, y, a su vez, la causa instrumental es también causa parcial, pues produce realmente algo propio en el efecto, aunque lo haga de manera subordinada a la causa principal. Pero la Causa primera no es causa parcial, sino total, de todos sus efectos, y la causa segunda, aunque es una verdadera causa, no puede causar nada si la Causa primera no la ayuda en todo, o sea, en la conservación de su ser, en el inicio de su actividad, y en el desarrollo y consumación de la misma. Por eso, el efecto resultante de esta colaboración es enteramente de Dios y sólo en algún aspecto efecto de la criatura.

En verdad lo que formalmente causa Dios en todos sus efectos es el "ser" en tanto que tal, y es claro que el ser lo abarca todo, sin dejar nada fuera de él; pero la criatura causa "tal modo de ser" y "tal ser particular", al ser asociada a la acción divina en una colaboración real y efectiva, no aparente o fingida. Y en esa colaboración que supone, no sólo la existencia verdadera de la causa creada, sino también la verdadera actividad de la misma, la regla de oro para juzgar de su naturaleza y alcance es ésta: Dios, así como respeta y mantiene el ser y el modo de ser que cada criatura tiene, respeta también y mantiene el modo de

obrar que es propio de cada una de ellas. Y así, para llevar a cabo efectos necesarios (ya se entiende que con necesidad condicionada) dispone la colaboración de causas que obran necesariamente, y para ejecutar efectos contingentes y libres dispone la colaboración de causas contingentes y libres.

Y volviendo a las causas libres hay que mantener resueltamente que, movidas por Dios, pues sin esa moción no podrían obrar, tales causas obran libremente, tanto cuando secundan plenamente la moción divina que siempre se ordena al bien, como cuando no secundan dicha moción, que queda así frustrada, y por ello mismo desviada y lastrada con alguna deformidad moral. Y porque obran libremente en ambos casos, esas causas libres son responsables de sus obras, y merecedoras, según los decretos de la justicia retributiva de Dios, de los premios y castigos que a ellas corresponden.

5. Dios, Señor de la Historia

Para terminar este Capítulo dedicado al estudio del Gobierno divino del mundo, vamos a llevar a cabo unas breves reflexiones sobre un aspecto concreto, pero muy importante, de dicho Gobierno, el concerniente a la historia humana, que, según la opinión común, es la Historia sin más, o la historia en su sentido más propio.

Ya quedó dicho que en el Gobierno divino del mundo las personas creadas tienen indudablemente la primacía. Lo inferior debe estar subordinado a lo superior, y así las meras cosas, que son inferiores, deben estar puestas al servicio de las personas, que son inmensamente superiores.

Respecto de las personas creadas también hemos dicho que las puede haber de índole exclusivamente espiritual, como los ángeles y los demonios, y las puede haber, y ciertamente las hay, esencialmente compuestas de cuerpo y espíritu, como los hombres. Filosóficamente hablando no podemos saber si existen o no personas creadas de índole puramente espiritual, y por ello hemos guardado silencio acerca de ellas. De hecho, hasta ahora, o hemos hablado de las personas creadas en general, o nos hemos referido concretamente a las personas humanas, de cuya existencia nadie puede dudar. Es la misma norma que vamos a seguir ahora, pues, para caminar por terreno seguro en estas reflexiones que ahora iniciamos, supondremos sólo la existencia de las personas humanas, y no la de otras personas creadas, de cuya posibilidad estamos filosóficamente seguros, pero no de su efectiva realidad.

Pero esto no quita para poder afirmar con entera certeza que las personas humanas ocupan un lugar preeminente en el universo y, por consiguiente, también en el Gobierno divino del mundo. Aunque existieran otras personas de

rango ontológicamente superior, es claro que los hombres seguirían siendo, como ya lo son, realmente personas en el sentido pleno de la palabra, y por lo mismo inmensamente superiores a las meras cosas. Y por ello también serían, como realmente lo son, objeto de las predilecciones divinas. Incluso podría encontrarse una razón añadida para que las personas humanas fueran especialmente amadas por Dios, a saber, su unión sustancial con la materia corpórea, que es también una criatura de Dios.

En efecto, esa unión con la materia corporal hace que el hombre venga a ser, en primer lugar, como un compendio de la creación entera, como un microcosmos, y así aparezca como más ligado a la liberalidad de Dios; y, en segundo lugar, hace también que reclame una mayor protección y cuidado, y así, en este aspecto, se relacione más estrechamente con la misericordia divina. En resumen, las personas humanas son especialmente amadas por Dios, en primer lugar, por parte de su ser, que es muy rico, y en segundo lugar por parte de su destino, que es muy difícil de alcanzar, y, para cuyo logro, Dios ha de desplegar un amoroso y exquisito cuidado. Pero vayamos ya a la consideración de la historia humana y de sus relaciones con la Providencia y el Concurso de Dios.

Dios, al crear al hombre, no lo ha querido solo ni aislado. No lo ha querido solo, puesto que le ha concedido la prerrogativa de poder propagarse o reproducirse en otros hombres, iguales a él por naturaleza, pero distintos entre sí por la peculiar personalidad de cada uno. Y no lo ha querido aislado, sino que lo ha colocado en el planeta tierra, en medio de otros muchos seres, inertes y vivos, con los que puede relacionarse, y aun tiene necesariamente que hacerlo, para conservar y desarrollar su misma vida corporal. Y, por supuesto, que también han de relacionarse y se relacionan de hecho unos hombre con otros, con relaciones interpersonales, que entrecruzan unas vidas humanas con otras, dando lugar a la convivencia social, primero en la familia, y después en los otros grupos sociales hasta llegar a la sociedad civil.

Y a la sociedad civil le es esencial esa permanencia en la variación que conocemos con el nombre de "historia". La historia, en efecto, es variación, pues integra la gama entera de las distintas acciones humanas, ya encaminadas a dominar y a cuidar la tierra en que habitamos, ya enderezadas a organizar y hacer más fructuosa la convivencia entre los mismos hombres. Pero la historia es también permanencia, pues enlaza el pasado con el presente, preparando el futuro; recoge lo ya realizado por los hombres de las anteriores generaciones; lo aprovecha, lo depura, lo renueva, o bien lo sustituye, por el esfuerzo de las generaciones nuevas; y lo lanza resueltamente hacia el porvenir, con afán de persistencia.

Y como las acciones humanas son libres, y los hombres, en uso de su libertad, unas veces construyen y otras destruyen; unas veces cooperan entre sí en pacífica convivencia, y otras se enfrentan abiertamente, y se hacen la guerra, y

se destruyen mutuamente; el desarrollo de la historia se presenta a nuestros ojos, muchas veces, como un embrollo sin sentido, como un discurrir sin orden ni concierto de los distintos acontecimientos humanos, como una sucesión completamente irregular de tales acontecimientos, cual si estuvieran dejados al puro azar, o a unas fuerzas ocultas y ciegas.

Pero concebir la historia humana de ese modo es simplemente negar, o desconocer por entero, la Providencia y el Concurso de Dios. O sea, suponer que la historia humana no está sometida al Gobierno divino. Y ello es completamente irracional.

Por todo lo dicho hasta aquí hay que afirmar resueltamente que la historia humana, en su conjunto, tiene una finalidad determinada, que Dios ha proyectado y querido desde toda la eternidad, y que ha ido ejecutando en el pasado, que ejecuta en el presente, y que seguirá ejecutando en el futuro, con la cooperación de las acciones libres de todos los hombres que han existido, que existen y que existirán. Mas, en cuanto queremos entrar en algún mayor detalle de esa finalidad divina, y también humana, de toda la historia, nos encontramos desconcertados y abocados a un cúmulo inmenso de oscuridades o de sombras.

Sabemos ciertamente que la historia humana ha tenido un comienzo, ya que la aparición del hombre sobre la tierra es relativamente tardía, aunque no podamos determinar científicamente y con exactitud en qué momento comenzaron los hombres a poblar el planeta, a agruparse en sociedades, y a dar los primeros pasos por los caminos de la historia.

Igualmente podemos estar ciertos de que la historia humana terminará, aunque no sepamos cuándo. En efecto, la tierra en que vivimos y en la que se desarrolla la historia humana tal como la conocemos, es un planeta, cuya existencia como habitáculo del hombre está necesariamente ligada a la existencia, en condiciones favorables, de la estrella de la que recibe luz y calor, es decir, el sol. Pero las estrellas, en general, están sometidas a un desgaste continuo, que las ha de llevar, a través de diversas vicisitudes, y al cabo de miles de millones de años, a su total destrucción, o a su completa transformación. Y eso, sin duda, ocurrirá con el sol. Por otra parte, tampoco puede excluirse que, con independencia de la destrucción del sol o de su transformación completa, que habría de tardar aún muchos siglos, se produzcan en nuestro planeta, por las causas que fuesen (incluso por causas provocadas por el propio hombre), alteraciones tales que hicieran imposible, en un plazo de tiempo relativamente breve, la supervivencia de la especie humana, llegándose así a su completa extinción, y al fin de la historia. De modo parecido a como, respecto de cada hombre en particular, puede, sin duda, decirse: *mors certa, hora incerta*, también respecto de la historia humana en su conjunto puede con certeza decirse: *finis certus, hora incerta.*

Pero también hay algo de lo que podemos estar filosóficamente seguros, y es que ninguna de las almas humanas existentes perecerá jamás Por consiguiente,

ya sea que esas almas queden para siempre separadas de sus cuerpos, ya sea que (no sabemos cómo) se vean de nuevo unidas a esos mismos cuerpos, convenientemente renovados o trasformados, o a otros cuerpos distintos, en una existencia ulterior, la vida estrictamente espiritual de tales almas seguirá dándose y ejerciéndose; en condiciones ciertamente muy distintas de las actuales, y que ni siquiera alcanzamos a vislumbrar. Pero es importante este dato, porque, teniéndolo en cuenta, también podemos afirmar que la historia humana, entendida ahora en un sentido muy amplio, nunca de hecho terminará, sino que seguirá existiendo, aunque de forma muy distinta, por toda la eternidad. Y esta consideración nos permite suponer también que esta historia mundana que ahora vivimos, la única que realmente conocemos, no es más que la preparación para otra historia posterior, en la que definitivamente haya de lograrse la verdadera finalidad de la misma historia, y de todos y cada uno de los hombres que en ella han intervenido.

No es esta una mera creencia religiosa. Además de una conclusión inevitable de la filosofía, es también una convicción profundamente arraigada en todos los pueblos de todos los tiempos, y que ha sido, además, asumida por la misma sabiduría popular. Como acertadamente lo ha sabido expresar JORGE MANRIQUE, "este mundo es el camino para el otro, que es morada sin pesar; mas cumple tener buen tino para andar esta jornada sin errar"

Por lo que se refiere a la historia presente es muy cierto que en ella abundan los males de toda índole. Males naturales, como los terremotos, los ciclones, los maremotos, los volcanes, las inundaciones, las sequías, las contaminaciones, las epidemias, etc., con sus enormes secuelas de enfermedades, de hambres, de muertes, de despoblación, de dolor y sufrimiento físicos. Y de males también morales, como la explotación, la tiranía, las injusticias de toda índole, las guerras atroces y despiadadas, las depravaciones y perversiones de toda laya, extendidas por doquier, etc.. Ante tal abundancia de males, quedamos todos sobrecogidos, y nos parece imposible encontrar una finalidad divina en el decurso de la historia humana, al menos en esta historia de aquí abajo, que es la que verdaderamente conocemos. ¿Qué decir a este respecto?

No nos es posible, con las escasas luces de que disponemos, dar respuestas concretas y completamente satisfactorias a todos esos acontecimientos adversos. Pero sí que podemos afirmar, en general, esta tesis agustiniana y tomista: "siendo Dios infinitamente sabio y bueno y poderoso, no permitiría la existencia de todos esos males en la historia humana, o sea, en la vida actual de los hombres a los que tanto ama, si no fuera porque, con su sabiduría y su amor y su poder, puede lograr, y logra de hecho, unos bienes mucho mayores y más convenientes para aquellos hombres que a su vez Le aman, o que corresponden al amor de Dios, que los bienes de que se ven privados por aquellos males".

Así, en medio de las muchas sombras que en este asunto nos acosan, resplandece una luz, la luz de la Bondad divina, que no busca más que difundirse y comunicarse a todos los seres creados, y especialmente a las personas humanas. El Amor de Dios es la causa de todo cuanto existe y de todo cuanto sucede. La Sabiduría de Dios supera infinitamente todos los planes y todos los proyectos, por muy bien urdidos que estén, de las inteligencias creadas más poderosas. Y finalmente el Poder de Dios es absoluto, incontrastable, y nada puede resistirle. En suma, Dios es el Señor de la Historia, y además ama a los hombres sobre toda ponderación.

Dios es el Señor de la Historia. En efecto, todas las causas verdaderamente determinantes de ella están en sus manos. El mismo es la Causa primera y universal de los acontecimientos históricos, ninguno de los cuales sucede ni puede suceder si Dios no lo quiere positivamente, o, al menos, lo permite. Dios es también la Causa, bien directamente por Sí mismo, bien por medio de los agentes naturales, de todo el contexto geográfico en el que se desarrolla, desde su inicio, la historia del hombre. Pero sobre todo Dios es la Causa directa e inmediata de la existencia personal de todos y cada uno de los verdaderos protagonistas de la susodicha historia, o sea, de los hombres todos, individualmente considerados, y en cuanto agentes inteligentes y libres. Dios es el que, con su poder creador, llama a la existencia a cada una de las almas humanas, y por ello a cada uno de los hombres: ya se trate de los hombres sencillos que forman la masa del pueblo, ya se trate de los grandes hombres, los dirigentes y gobernantes, que, con su inteligencia y con su voluntad, marcarán rumbos nuevos a la historia, y conducirán y promocionarán a sus pueblos a metas muy altas. Dios es también el que, en otras ocasiones, propiciará la decadencia y hasta la desaparición de otros pueblos, faltos, sobre todo, de dirigentes adecuados, o de otros recursos necesarios. Verdaderamente, Dios es el gran Artífice de la Historia, el Señor enteramente dominador y conductor de ella.

Pero Dios ama también infinitamente a todos los hombres, y no busca más que el bien de ellos, sobre todo, el bien definitivo, que ciertamente no parece que pueda alcanzarse en esta vida, sino en la otra. Y a ese bien definitivo se encamina la Historia, que Dios no ha querido construir y protagonizar El solo, sino con la colaboración libre de los mismos hombres, a cuyo provecho se ordena, a la par que a la gloria del propio Dios, es decir, a la manifestación de su Bondad. Algunos de esos hombres, en uso de su libertad, no querrán secundar el plan divino, y darán lugar a esos puntos negros de la historia humana, que son, sobre todo, sus males morales. Pero, aparte de la justa retribución punitiva, que recaerá sobre ellos, no conseguirán desbaratar, en absoluto, el plan divino de salvación para el resto de los hombres. Y ello, sin duda, algún día se sabrá.

EPÍLOGO

1. Misterios fundamentales de la fe cristiana

Dos son los misterios fundamentales de la fe cristiana: el de la Trinidad y el de la Encarnación. Todos los demás se apoyan en éstos y, por decirlo así, los desarrollan y los completan.

El misterio de la Trinidad afirma la existencia de un único Dios que, siendo Uno en Esencia, es también Trino en Personas, o sea, que Dios es Padre y es Hijo y es Espíritu Santo; tres Personas realmente distintas, que, siendo Dios cada una de ellas, no son, sin embargo, tres Dioses, sino uno solo.

Como leemos en la *Profesión de Fe* de PABLO VI: "Creemos, pues, en Dios (Padre), que en toda la eternidad engendra al Hijo; creemos en el Hijo, Verbo de Dios, que es engendrado desde la eternidad; creemos en el Espíritu Santo, persona increada, que procede del Padre y del Hijo como Amor sempiterno de ellos. Así, en las tres personas divinas, que son eternas entre sí e iguales entre sí, la vida y felicidad de Dios, eternamente uno, abundan sobremanera y se consuman con excelencia suma y gloria propia de la esencia increada; y siempre hay que venerar la Unidad en la Trinidad y la Trinidad en la Unidad"[1].

Por su parte, el misterio de la Encarnación establece que Jesucristo es la segunda Persona de la Trinidad, o sea, el Hijo o Verbo de Dios, hecho hombre, y que, por tanto, en su indisoluble unión, denominada "hipostática", es verdadero Dios y verdadero hombre; que se encarnó en el seno de la Virgen María, por obra del Espíritu Santo; que nació y vivió entre nosotros durante los primeros años de nuestra era; que padeció y murió en una cruz, por redimir a todos los hombres del pecado; que resucitó al tercer día, y que ascendió a los cielos, en cuerpo glorioso; que fundó la Iglesia; y que volverá con gloria, al fin de los tiempos para juzgar a los hombres todos, y para establecer su reinado definitivo.

Empleando aquí también las palabras de la *Profesión de Fe* de PABLO VI: "Creemos en nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios. Él es el Verbo eterno, nacido del Padre antes de todos los siglos y consustancial al Padre; por quien han sido hechas todas las cosas. Y se encarnó por obra del Espíritu Santo, de María la Virgen, y se hizo hombre: igual, por tanto al Padre según la divinidad,

---

1 *Profesión de Fe de Pablo VI*, 1968, n. 10.

menor que el Padre según la humanidad, completamente uno, no por confusión (que no puede hacerse) de la sustancia, sino por unidad de la persona. El mismo habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad. Anunció y fundó el reino de Dios, manifestándonos en sí mismo al Padre. Nos dio su mandamiento nuevo de que nos amáramos los unos a los otros como él nos amó. Nos enseñó el camino de las bienaventuranzas evangélicas: a saber, ser pobres en espíritu y mansos, tolerar los dolores con paciencia, tener sed de justicia, ser misericordiosos, limpios de corazón, pacíficos, padecer persecución por la justicia. Padeció bajo Poncio Pilato: Cordero de Dios, que lleva los pecados del mundo, murió por nosotros clavado a la cruz, trayéndonos la salvación con la sangre de la redención. Fue sepultado, y resucitó por su propio poder el tercer día, elevándonos por su resurrección a la participación de la vida divina, que es la gracia. Subió al cielo, de donde ha de venir de nuevo, entonces con gloria, para juzgar a los vivos y a los muertos, a cada uno según los propios méritos: los que hayan respondido al amor y a la piedad de Dios irán a la vida eterna, pero los que los hayan rechazado hasta el final serán destinados al fuego que nunca cesará. Y su reino no tendrá fin"[2].

Se trata de una síntesis muy apretada de esos dos misterios, de los que se deducen muchas otras enseñanzas, perfectamente armónicas con ellos, como la doctrina sobre el pecado original, cometido por nuestros primeros padres, Adán y Eva, y trasmitido por generación a todos los hombres; la promesa y cumplimiento de la redención; la vocación de todos los hombres a incorporarse a Cristo, como cabeza de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia; la vida de la gracia, como participación de la vida divina en los hombres, con su cortejo de las virtudes sobrenaturales y de los dones del divino Espíritu; la acción renovadora y vivificante de los sacramentos; la actualización del sacrificio de la cruz en la Santa Misa; el alimento espiritual de la Eucaristía, en donde se contienen, bajo las especies del pan y del vino, el Cuerpo y la Sangre del Señor; la inhabitación del Espíritu Santo en las almas en gracia, y su acción santificadora; la asistencia del mismo Espíritu a la Iglesia, con los dones de la indefectibilidad y la infalibilidad; las prerrogativas concedidas por Dios a su Santísima Madre, la Virgen María, concebida sin mancha de pecado original, o sea, inmaculada en su concepción, e inmune de todo otro pecado; siempre virgen, antes del parto, en el parto, y después del parto; asunta al cielo en cuerpo y alma, etc., etc.

También han sido reveladas por Dios otras verdades, referentes unas al mundo creado, como la misma creación divina de todo lo que existe, tanto de las sustancias materiales, como de las sustancias puramente espirituales, los ángeles (buenos y malos), y las almas humanas, que son inmortales; verdades referentes otras a la naturaleza de Dios, como su unidad, su eternidad, su inmu-

2 *Profesión de Fe de Pablo VI*, 1968, nn. 11 y 12.

tabilidad, su sabiduría, su amor y su infinito poder; y verdades, por último, acerca del destino de los hombres, tras su peregrinación por este mundo, como el juicio universal y definitivo de todos los hombres, y la resurrección de los cuerpos humanos, tras ese juicio, con los premios y castigos eternos a los que cada hombre se haya hecho acreedor. Entre todas estas verdades hay algunas que la pura razón humana, por sus solas fuerzas, puede ciertamente alcanzar, como hemos visto en este libro, pero otras, la mayor parte, sólo por fe pueden ser conocidas y aceptadas.

2. Exposición teológica de esos misterios

Examinemos, en primer lugar, el misterio de la Trinidad. Los datos del mismo, ciertamente revelados por Dios, y enseñados infaliblemente por el Magisterio de la Iglesia, han sido sintetizados ya; pero los esfuerzos de los teólogos católicos, apoyados siempre en las Sagradas Escrituras y en el Magisterio, con el propósito de penetrar más íntimamente en esos datos, han cuajado en lo que se conoce como "exposición teológica" de dicho misterio, que vamos también a resumir a continuación.

En primer lugar, la generación eterna del Hijo por el Padre. El Catecismo Romano enseña: "De entre todas las analogías que pueden establecerse para explicar la índole de esa eterna generación del Hijo, parece la más acertada aquella que se basa en la actividad intelectual de nuestra mente; por lo cual San Juan denomina "Verbo" al Hijo de Dios. Pues así como nuestra mente, al conocerse a sí misma, produce una imagen de sí misma que los teólogos han denominado "verbo", de parecida manera -y en cuanto es posible comparar lo humano con lo divino- Dios, al conocerse a sí mismo, engendra el Verbo eterno"[3].

A lo que añade el teólogo L. OTT: "Así, pues, la generación del Hijo por el Padre hay que concebirla como puramente intelectual, como un acto del entendimiento"[4]. Y continúa: "La Sagrada Escritura llama *Verbo de Dios* a la segunda persona. Tal denominación indica claramente que el Hijo es la Palabra ("verbum mentis") engendrada por un acto intelectivo del Padre, es decir, que es producto del conocer del Padre. El nombre de *Sabiduría*, que es propio de la segunda persona (...), y que, por tanto, alude al modo y forma de su procedencia, muestra bien a las claras que el Hijo es engendrado por el Padre mediante un acto cognoscitivo ("per modum intellectus"). La expresión "imagen de Dios invisible" (Col. 1, 24) o "trasunto de la sustancia de Dios" (Hebr. 1, 3) indica

---

[3] *Catecismo Romano*, I, cap. 3, n. 9.

[4] Ludwig Ott, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1969, p. 122.

claramente que el Hijo es engendrado por aquella actividad del Padre que por naturaleza es tendencia asimilativa, es decir, por una actividad cognoscitiva"[5]. Y es que: "Las procesiones trinitarias son puramente actividades vitales del espíritu, cuales son el conocer y el querer. En el conocer de Dios se verifican todos los elementos esenciales al concepto de generación. Aristóteles define la generación como "origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae". La tendencia asimilativa, esencial al concepto de generación, no corresponde en las actividades espirituales más que al conocer; pues el cognoscente produce en su mente una imagen ("similitudo") del objeto conocido, mientras que el querer presupone ya cierta semejanza del objeto apetecido con el sujeto que quiere. Dios Padre, al conocerse a sí mismo, da origen a la imagen más perfecta de sí mismo, al Hijo consustancial con él"[6].

Veamos, en segundo lugar, la procedencia o procesión del Espíritu Santo. El mencionado teólogo escribe también a este respecto: "El Catecismo Romano nos enseña que "el Espíritu Santo procede de la voluntad divina como inflamada de amor" (...) El nombre propio bíblico de la tercera persona, "Espíritu Santo", indica su procedencia de la voluntad. *Pneuma* (=viento, soplo, hálito, principio vital, espíritu) designa el principio de la actividad y del movimiento. *Pneuma*, como nombre propio de una persona divina, indica que el Espíritu Santo procede mediante una actividad de la voluntad que es principio espiritual de actividad ("per modum voluntatis"). El verbo *spirare* dice también relación a la voluntad. Recordemos, v. gr. las expresiones "amorem spirare, odium spirare, spirans minarum", respirar amor, odio, amenazas. El epíteto de "santo" sugiere también que el Espíritu Santo procede de la voluntad, ya que la voluntad es sede de la santidad. La Escritura y la tradición atribuyen al Espíritu Santo las operaciones del amor; cf. Rom. 5, 5: "El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que se nos ha dado". Semejante atribución de las obras del amor al Espíritu Santo se funda en el carácter personal del mismo y, en último análisis, en la índole de su procedencia. Podemos, pues, concluir con todo derecho que el Espíritu Santo es espirado en un acto de amor ("per modum amoris")[7]. Y continúa: "Podríamos fundar la diferencia entre generación y espiración en la distinción virtual que existe entre el entendimiento, por el cual es engendrado el Hijo, y la voluntad, de la cual procede el Espíritu Santo; y además en que sólo el entendimiento posee la tendencia asimilativa que es esencial al concepto de generación, pero no la voluntad. En el conocimiento, la semejanza ("similitudo rei intellectae") es el fin, lo mismo que en la generación, pero en el querer es sólo una condición previa ("similitudo est principium

[5] L. Ott, *Manual de Teología Dogmática*, p. 123.

[6] L. Ott, *Manual de Teología Dogmática*, p. 123.

[7] L. Ott, *Manual de Teología Dogmática*, p. 124.

amandi"). El Espíritu Santo es también, lo mismo que el Hijo, consustancial con el Padre, pero no posee tal consustancialidad en virtud de la índole misma de su procesión"[8].

Intentemos ahora resumir la correspondiente exposición teológica en lo relativo al misterio de la Encarnación. Los datos de este misterio son los siguientes: Primero, en Jesucristo se da realmente una unión indisoluble entre la segunda persona de la Trinidad, el Verbo o Hijo de Dios, y una naturaleza humana singular, la concreta Humanidad de Jesucristo. Segundo, en esa unión no hay confusión, sino real distinción de las dos naturalezas, la divina y la humana. Tercero, en consecuencia, Jesucristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre; o con otra fórmula: perfecto Dios y perfecto hombre. Cuarto, pero en Jesucristo no hay dos personas, una divina y otra humana, sino una sola persona, y es la divina, la segunda Persona de la Trinidad. Quinto, como la persona es el individuo subsistente, también llamado "hipóstasis", la unión de las dos naturalezas en Jesucristo, puede con razón llamarse "hipostática", o sea, unión en una sola hipóstasis, en la hipóstasis o persona divina, el Verbo de Dios. Sexto, esta unión es completamente singular, o sea, no existe ninguna otra unión de este mismo tipo.

Pues bien, la exposición teológica comienza por declarar que estamos ante un misterio inaccesible a las solas luces de la razón humana; "misterio oculto desde la eternidad en Dios", como dice SAN PABLO (Eph., 3, 9). Pero el que esté sobre la razón humana no significa que esté contra ella. La razón, en efecto, puede resolver las dificultades, o posibles contradicciones, que algunos han pretendido encontrar en este misterio; dificultades que se presentan, tanto por parte de la persona divina asumente, como por parte de la naturaleza humana asumida. Oigamos, una vez más, a L. OTT:

"1. Por parte del que asume. Considerando la índole de la persona que efectúa la asunción, se objeta que la unión hipostática contradice la inmutabilidad de Dios. A esto se responde que el acto de la encarnación, como obra de Dios hacia el exterior, no reporta cambio alguno en la esencia divina, como tampoco lo reportó la creación del mundo, pues no es sino la ejecución en el tiempo de un decreto de Dios, eterno e inmutable. El resultado de la encarnación no implica tampoco mutación en la esencia divina; pues el Logos, después de haber tomado carne, no es más perfecto ni menos perfecto que antes. No hubo cambio en peor porque el Logos siguió siendo lo que era, ni tampoco cambió en mejor porque El posee desde toda la eternidad las perfecciones de la naturaleza humana, contenidas de forma mucho más excelente en su naturaleza divina. Logos y humanidad no suponen acrecentamiento alguno de las perfecciones divinas, como no lo suponen Dios y el mundo.

8 L. Ott, *Manual de Teología Dogmática*, p. 125.

Solamente hay cambio en la naturaleza humana que es elevada a una unión personal con el Logos (...).

2. Por parte de lo que es asumido. Con respecto a la índole de la naturaleza humana asumida, se objeta que toda naturaleza humana individual y completa es hipóstasis o persona, y que, por tanto, la naturaleza humana de Cristo es al mismo tiempo persona humana. La solución a esta dificultad ha de comenzar poniendo en claro la relación que hay entre naturaleza y persona. En la esfera de las cosas naturales, toda sustancia o naturaleza individual y completa subsiste por sí misma y es, por consiguiente, una hipóstasis. Pero la revelación de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación nos hacen ver que entre la naturaleza individual y completa y la hipóstasis tiene que existir alguna distinción para explicar ambos dogmas, y, por tanto, hay que suponer la existencia de una distinción real o virtual (...).

La naturaleza humana de Cristo (...), a pesar de carecer de hipóstasis humana propia, no existe sin hipóstasis. Aunque no es simplemente hipostática, es decir, subsistente por sí, es, sin embargo, en-hipostática, es decir, asumida en la hipóstasis de otro ente distinto.

3. Por parte de ambas naturalezas. Con respecto a la relación de las dos naturalezas unidas entre sí, se objeta que no es posible la unión de una naturaleza humana limitada y de una naturaleza divina infinita por la distancia infinita que media entre ambas. Esta objeción prueba únicamente que es imposible la unión de las dos mencionadas naturalezas en una sola naturaleza, cosa que también rechaza el dogma católico. No se borra en modo alguno la diferencia entre Creador y criatura, pues las naturalezas conservan cada una su total integridad.

La infinidad de Dios es razón de que la hipóstasis del Logos, además de la naturaleza divina, pueda también poseer una naturaleza humana. Por la infinidad de Dios se prueba igualmente la conveniencia de la encarnación. Como a la esencia del bien corresponde el comunicarse a los demás según el axioma: "Bonum est diffusivum sui", por lo mismo será propio de la infinita bondad de Dios que se comunique a las criaturas de la forma más perfecta"[9].

Dada la índole necesariamente sintética de este epílogo, no nos detendremos más en otros aspectos de ambos misterios, el de la Trinidad y el de la Encarnación, únicos considerados aquí de modo preferente.

---

9 L. Ott, *Manual de Teología Dogmática*, pp. 247-249.

3. Sobre la razón, pero no contra la razón

Pero vamos ya con las enseñanzas que pueden reportar, incluso para un filósofo, estos misterios fundamentales de la fe cristiana. Y la principal es que los tales misterios no entorpecen, ni desvirtúan, ni contradicen, las verdades que acerca de Dios puede, sin duda, alcanzar la mera razón humana; sino que más bien acucian y excitan a dicha razón para seguir caminando en su propia línea, a la par que le dan ocasión para que reconozca sus propios límites, al comparar sus cortos hallazgos con la elevación y grandeza de esas otras verdades sobrenaturales.

De hecho, ambos misterios son "razonables" en algún sentido. Veamos primero el de la Trinidad.

Hemos visto que el acto, todo acto, es comunicativo de sí mismo. Pero también hemos visto que Dios es el Acto puro o por esencia, el Acto infinito, la plenitud de la Actualidad. Luego Dios es comunicativo de Sí mismo, en la medida en que ello sea posible. Una comunicación de dicha plenitud de Actualidad es la que resulta del Poder divino, en sus tres manifestaciones *ad extra*, a saber: la creación, la conservación y el gobierno. Pero siempre se trata de una participación por semejanza, y por ello de una comunicación limitada, ya que los seres participados no pueden nunca igualar la perfección infinita del Ser por esencia. Pero ¿y si pudiera darse una comunicación *ad intra*? ¿Tendría también ella que ser limitada, o, por el contrario, habría de ser completa o infinita?

A esta pregunta viene a responder afirmativamente el misterio de la Trinidad. Sí; hay también en Dios una comunicación *ad intra*, y esa comunicación no es limitada, sino completa, a saber, la comunicación del Padre al Hijo, y la comunicación de ambos al Espíritu Santo. Son dos procesos o comunicaciones "íntimas", como basadas que están en las dos operaciones "inmanentes" de Dios: entender y amar; y de una eficacia infinita, como infinito es el mismo Dios.

Por otra parte, una comunicación de ese tipo, es decir, hacia adentro, no es algo impensable para nosotros. Es claro que algo semejante a ella se da también en cada hombre cuando éste se entiende y se ama a sí mismo. Pues cuando alguien se entiende a sí mismo, forma en su propio intelecto una imagen o representación de sí, que es como una réplica de su propio yo, aunque muy pobre y deficiente. E igualmente cuando alguien se ama a sí mismo, se confiere o se entrega a sí mismo el don de su propio amor, y el amor, como ya vimos, es siempre el primer don.

Concretamente, esa imagen mental de nosotros mismos, que formamos al hacernos objeto de nuestra propio intelección, es inmensamente pobre en relación con la riqueza que encierra cada yo humano, y además el ser que le otor-

gamos no es real (ni siquiera tiene la realidad de un accidente), sino meramente objetual. Pero estas deficiencias son congruentes con la limitación de nuestros actos de entender. En Dios, en cambio, no tendría por qué ser así. Más bien, hemos de pensar que la "imagen de la sustancia divina" que resulta de la infinita intelección que Dios tiene de Sí mismo, infinita en cuanto a su contenido e infinita en cuanto a su eficacia, contendrá toda la riqueza que contiene el propio Dios, y su ser será a la vez objetual y real, pues Dios subsiste en ser inteligible. Y todo ello nos acerca bastante a uno de los datos del misterio trinitario: la generación eterna del Hijo por el Padre.

Y también es posible otra comunicación *ad intra*, en el seno de la Divinidad, que se fundamente en el amor personal del propio Dios. El amor personal, como vimos, es de entrega y de comunicación, a diferencia del amor de cosa, que es de posesión y de dominio. Pues bien, si por la generación del Verbo, existen en Dios dos personas, el Padre y el Hijo, el amor personal entre ellas, que ha de ser recíproco y, por supuesto, infinito, se podrá también concebir como una donación común e infinita, como la segunda comunicación *ad intra* de la Actualidad divina, cuyo término será el mismo Amor de Dios "en persona", o sea, la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo.

Pero claro está que estas reflexiones no colocan a la Trinidad al nivel de nuestra razón; sigue estando muy por encima de ella. Una vez que sabemos, por fe sobrenatural, que existen en Dios tres personas distintas, y que las tres son Dios, sin que sean tres Dioses, la razón humana halla algún asidero, para entender el origen de esas personas, en los dos atributos operativos inmanentes de Dios, su entender y su querer; pero le quedan muchos otros enigmas por despejar. ¿Cómo las personas divinas son realmente distintas sin romper con ello la unidad de Dios? ¿Y cómo pueden distinguirse esas personas si son enteramente iguales en la esencia y en el ser y en todos sus atributos entitativos y operativos, y sólo diferentes en sus relaciones? ¿Puede haber relaciones subsistentes, constitutivas de dichas personas? En estos y otros muchos puntos oscuros, los teólogos católicos, sobre todo esas dos lumbreras que fueron SAN AGUSTÍN y SANTO TOMÁS, han derramado mucha luz, pero naturalmente sin que hayan desaparecido todas las sombras.

Sin embargo, ese misterio satisface, de entrada, estas dos exigencias intelectuales que surgen en el estudio filosófico de Dios: la de dar una respuesta congruente al carácter difusivo del Bien divino, que si es infinito, parece reclamar una difusión infinita, y la de resolver el inconveniente que parece presentar el carácter necesariamente "solitario" de un Dios uno y único, que siendo, sin duda alguna, Persona, no podría, sin embargo, compartir su riquísima intimidad y su amor inmenso con otra u otras Personas de su mismo rango.

Y veamos ahora el segundo misterio fundamental del cristianismo: la Encarnación del Hijo de Dios.

También este misterio se apoya en la índole difusiva de la Actualidad plena y de la Bondad infinita de Dios. Como ya hemos visto, la difusión y comunicación del Bien divino es la única finalidad que puede asignarse a toda la actividad de Dios *ad extra*, tanto en la creación y la conservación, como en el gobierno divino del mundo. En la creación y en la conservación se concretan las múltiples y variadísimas maneras como se reflejan en el mundo las perfecciones divinas, en otras tantas participaciones por semejanza del Ser por esencia; y en el gobierno divino se desarrolla y se consuma la entera ejecución del plan de Dios, para unir cada vez más la criatura al Creador, para asimilar mejor lo creado a lo Increado, pues el fin de cada cosa está en que se una lo más posible con su principio.

Pues bien, en Jesucristo se ha hecho realidad paradigmática esa unión o asimilación de lo creado a lo Increado. En El se hallan íntimamente unidas, con la unión más excelente que cabe pensar, la unión hipostática, su Humanidad santísima y su Divinidad. Y en la Humanidad de Jesucristo se encuentran, como resumidas o integradas, todas las perfecciones repartidas por el universo, desde los elementos materiales más primitivos, hasta la perfección de las sustancias espirituales, pues el Alma de Cristo es una de ellas, pasando por todos los grados de la vida que conocemos. Por ello, al unirse Dios, en la Persona divina del Hijo, a esa naturaleza humana que ha hecho suya, que ha asumido como suya, se ha unido realmente, de algún modo, a la creación entera.

Y esa unión hipostática de lo humano y lo divino en Cristo Jesús ha hecho, además, posible una cierta divinización de la humanidad entera, de todo el género humano. Porque si Cristo es Hijo eterno y natural de Dios Padre, los hombres todos, por su incorporación a Cristo, al integrarse como miembros vivos al Cristo total, o sea, a la Iglesia o Cuerpo Místico de Cristo, vienen a participar también de la Filiación divina, son hechos hijos adoptivos de Dios. Y ello no al modo de una mera ficción jurídica, como ocurre en las adopciones humanas, sino de manera verdadera y real, por esa participación en nosotros de la misma vida de Dios, que se conoce entre los teólogos con el nombre de "gracia habitual".

Claro está que todo esto excede completamente a las solas luces de la razón humana. Pero ciertamente no es imposible, y, bien pensado, resulta congruente con la finalidad última de la creación, de la conservación y del gobierno divino del mundo. La unión hipostática, seguramente, no se le hubiera podido ocurrir a ninguna inteligencia creada; pero no encierra contradicción alguna; y el que se lleve o no a cabo depende sólo de la libre voluntad del Creador. Por revelación divina sabemos que Dios la ha querido, y por eso la aceptamos con profunda admiración e inmenso gozo. Todo lo demás: la elevación de los hombres al orden sobrenatural de la gracia, la filiación divina, el destino inmensamente feliz que nos aguarda en la otra vida, la liberación del pecado y de la muerte

eterna, etc., etc., son consecuencias y complementos de ese admirable designio de Dios de hacerse hombre a fin de que los hombres pudieran, de algún modo, hacerse Dios, o sea, asimilarse a El de la manera más excelsa.

También es verdad que todo esto amplia inmensamente el horizonte en el que la razón humana se mueve al considerar filosóficamente el gobierno divino del mundo. Con las luces de la revelación quedan despejadas muchas incógnitas. Conocemos mucho mejor el sentido de la historia humana. Sabemos de su comienzo feliz, cuando Dios creó a nuestros primeros padres, Adán y Eva, los elevó gratuitamente al orden sobrenatural, y los llenó de dones preternaturales. Sabemos también del pecado original, de desobediencia a Dios, que nuestros primeros padres cometieron; de la pérdida de aquellos dones gratuitos que habían recibido; y de la desgraciada situación en que quedó postrada la raza humana. Y sabemos también del designio salvador de Dios; y de su realización en el tiempo, mediante la redención operada por Jesucristo a través de su vida, pasión y muerte, y de su gloriosa resurrección y ascensión a los cielos. Después, la venida del Espíritu Santo, y la continuación por la Iglesia, a lo largo de muchos siglos de historia humana, de la misión salvadora del propio Jesucristo. Sabemos finalmente que la historia humana terminará con la nueva venida, en este caso gloriosa, de Jesucristo a la tierra, con el juicio universal de todos los hombres, y con el establecimiento definitivo del Reinado de Cristo Jesús. Verdaderamente que en este, y en todos los demás puntos que hemos considerado, las luces de la revelación superan inmensamente a las luces de la razón humana.

Terminamos así este epílogo. La razón humana por sus solas luces naturales puede conocer bastantes cosas acerca de Dios. Pero le queda mucho más por conocer. Las luces de la revelación divina amplían en gran medida los límites de nuestro saber, sin que llegue éste nunca a ser completo o acabado. Y esas dos luces, realmente distintas, no se estorban mutuamente; más bien, se ayudan. En este libro hemos hecho filosofía; no teología. Pero era bueno terminarlo reconociendo que la revelación divina y la fe están ciertamente por encima de la razón, y no en contra de ella. Ningún peligro corre, pues, el filósofo si, rebasando alguna vez su propio ámbito, se adentra por los caminos de la teología; aunque ya entonces no esté actuando como filósofo, sino simplemente como hombre, que "desea por naturaleza saber".